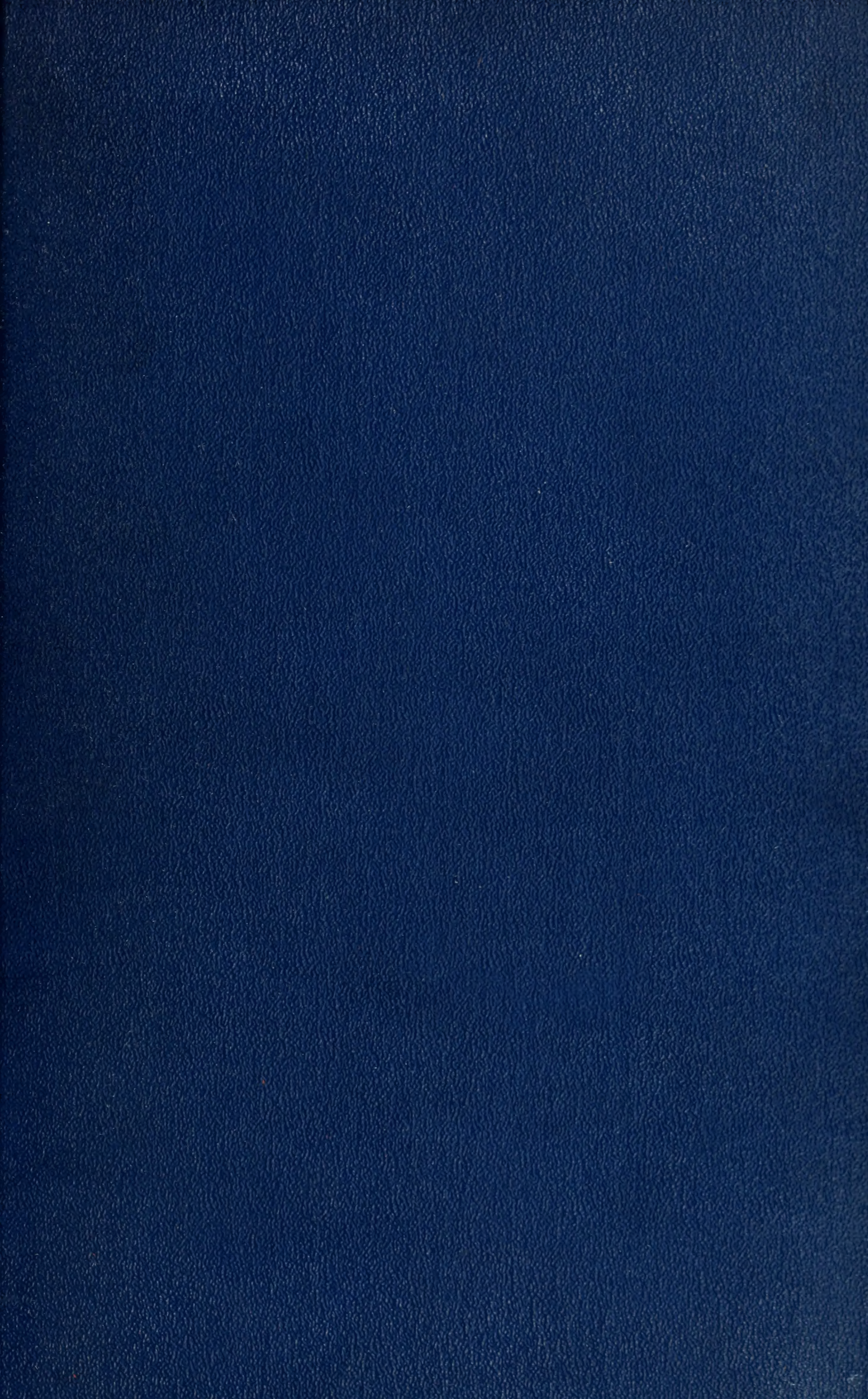
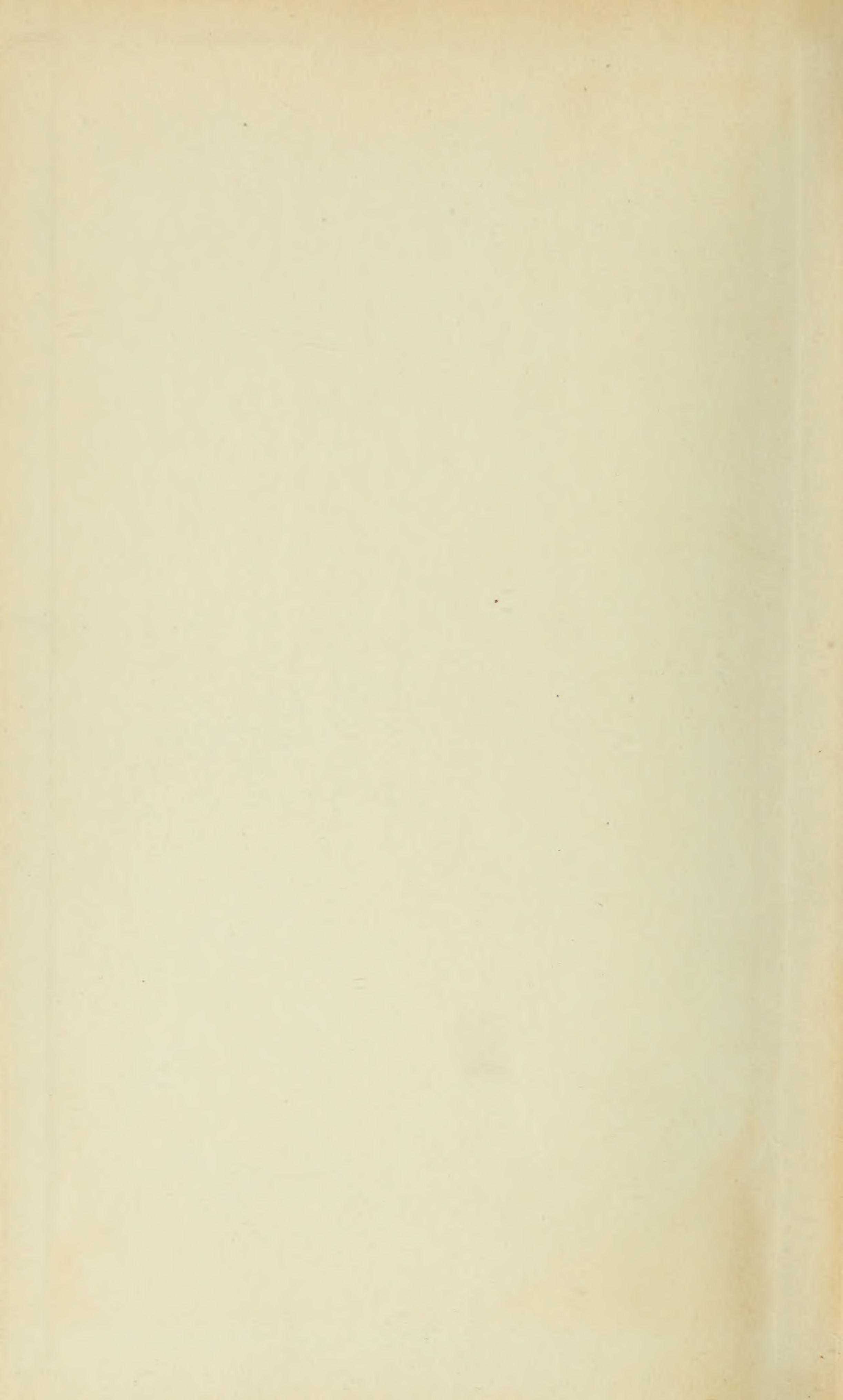
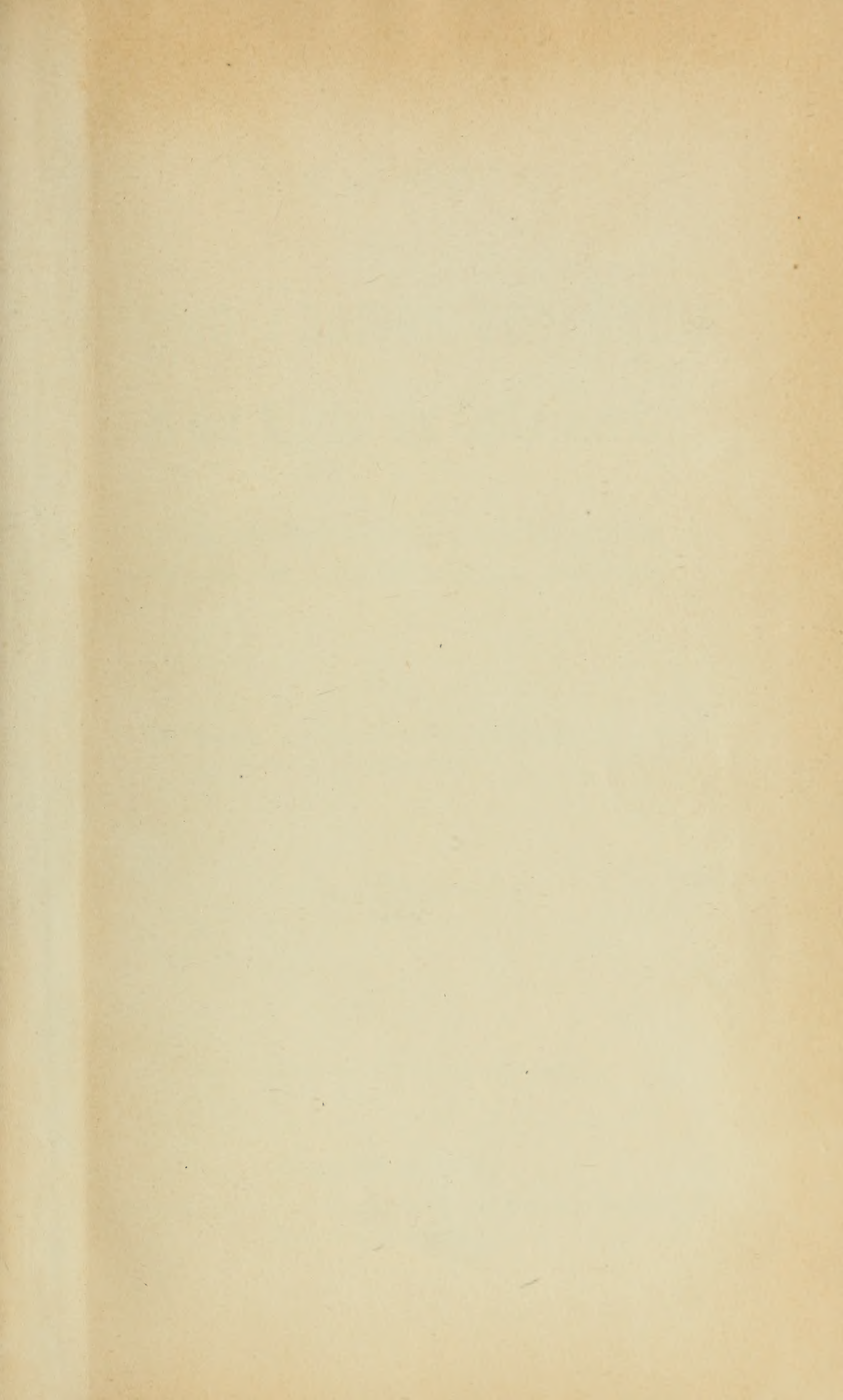






# Die Lehre

des

# heiligen Thomas von Aquin

## von der Kirche als Gotteswerk.

Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie

Von

Dr. theol. et phil. **Martin Grabmann,**

Priester der Diözese Eichstätt.



Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung.

**Regensburg 1903.**

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G.
München-Regensburg.

Imprimatur.

Ratisbonae die 16. Decembris 1902.

Dr. Fr. X. Leitner,
Vic. gen.

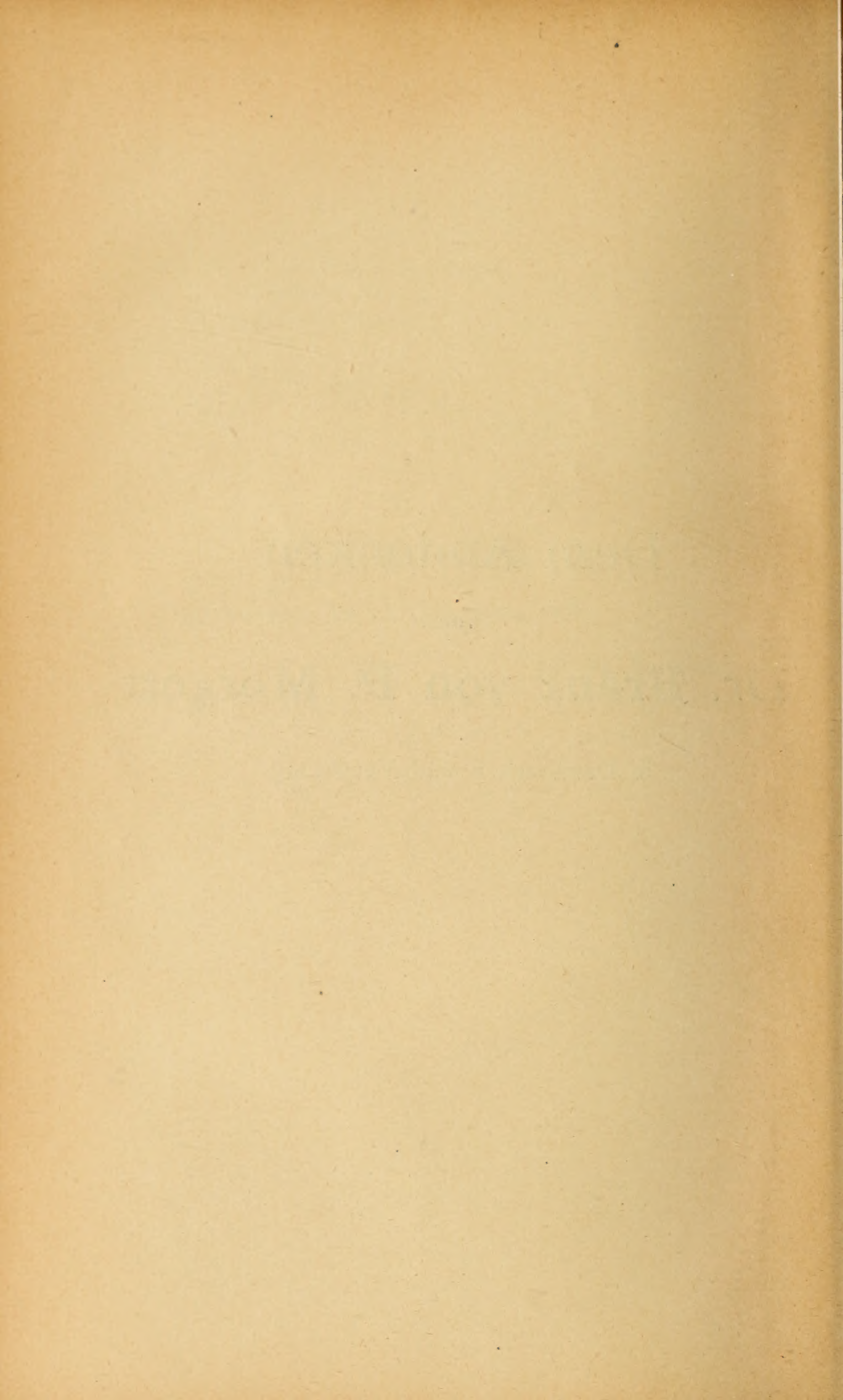
Dem Andenken

von

Dr. Franz von P. Morgott

in Dankbarkeit und Verehrung.

*



# Vorrede des Verfassers.

Die erste Anregung zu dieser dogmengeschichtlichen Monographie gab mein seliger Professor Domdekan Dr. Morgott in Eichstätt, ein hervorragender Kenner der scholastischen Literatur. Anfangs wollte ich die Gesamtlehre des Aquinaten von der Kirche behandeln, beschränkte mich aber dann auf die Darstellung des göttlichen Momentes im thomistischen Kirchenbegriffe, auf die Erörterung der Wesens- und Lebensprinzipien der Kirche, kurz auf den Erweis der Kirche als eines Gotteswerkes in ihrem Wesen und Leben. Ich habe an verschiedenen Stellen des Buches die Grundsätze angedeutet, die mir bei der Arbeit als die massgebenden erschienen. Die Hauptschwierigkeit ist die harmonische Vereinigung der historischen und der systematischen Darstellungsweise. Die Scholastiker waren ausgeprägte Systematiker, und die Beschäftigung mit ihrer Lehre führt leicht dazu, über sie einseitig systematisch zu denken, d. h. lediglich den fertigen Gedankeninhalt ihrer Lehre dialektisch nachzudenken. Die historische Betrachtungsweise forscht dem Werden, dem Entstehen, der Entwicklung scholastischer Lehrpunkte nach und stellt ihre Beziehung zu früheren oder späteren Denkrichtungen quellenmässig fest. Aus der Synthese beider Methoden ergibt sich ein objektives

Werturteil über Scholastik und scholastische Lehre. Ich war deswegen bestrebt, das Hervorwachsen der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche aus der Patristik und Frühscholastik, sowie auch ihr Einwirken auf spätere Auffassungen in einer geschichtlichen Einleitung zu charakterisieren und in den einzelnen Teilen des Buches darzulegen.

Die gedruckte Literatur wurde mir durch das freundliche Entgegenkommen der königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München und der königlichen Staatsbibliothek und Seminarbibliothek in Eichstätt zur Verfügung gestellt. Gedrucktes und besonders handschriftliches Material schöpfte ich aus italienischen Bibliotheken, namentlich aus der vatikanischen Bibliothek, aus der Biblioteca Casanatense, B. Angelica und B. Vittorio Emanuele in Rom, aus der Biblioteca nazionale in Florenz, aus der Bibliothek von Montecassino, indem ich bei anderweitigen handschriftlichen Studien auch hierher bezügliche und zweckdienliche Ergänzungen machen konnte. Den Vorständen der genannten Bibliotheken sei an dieser Stelle der geziemendste Dank ausgesprochen. Für die Beihilfe bei der Revision des Druckes schulde ich H. H. Subregens A. Gerngross in Eichstätt den verbindlichsten Dank.

Eichstätt, den 3. Dezember 1902.

**Dr. Grabmann.**

# Einführung des H. H. Prälaten Dr. Pruner.

Die Lehre von der Kirche Jesu Christi ist ein Zentralpunkt der theologischen Wissenschaften. Die Christologie, die Gnaden- und Gnadenmittel-Lehre berühren sich in ihr. Verschiedene theologische Disziplinen begegnen sich in der Lehre von der Kirche. Die Einsetzung und Ausgestaltung der Kirche und die in ihr wirkenden göttlichen und gottgesetzten Faktoren fallen zunächst in das Arbeitsfeld des Dogmatikers. Mit ihrem inneren Leben und der daraus fliessenden Selbstheiligung des Christen in ihren verschiedenen Formen, Abstufungen und Mitteln beschäftigen sich mehr die moraltheologischen Erörterungen, während die Kirche unter dem Gesichtspunkte der Gesellschaft und ihrer in die äussere Erscheinung tretenden Verfassung und Organisation einen Gegenstand des kanonischen Rechtes bildet. Um so wichtiger, aber auch um so schwieriger ist die Behandlung dieses Kernpunktes der kirchlichen Lehre.

Es ist nicht leicht, das volle Wesen der Kirche gedanklich zu erfassen und sprachlich auszudrücken. Zudem scheint hier dem Theologen der Weg nicht in gleicher Weise geebnet zu sein, wie in andern dogmatischen Fragen. Während z. B. die Trinitätslehre und Christologie schon in den ersten Jahrhunderten von der Kirche gegenüber den auftretenden Häresien dogmatisch formuliert worden sind, und auch bei den Vätern und Scholastikern gründlich und allseitig erörtert wurden, hat die Lehre von der Kirche erst das letzte allgemeine Konzil ausführlich und erschöpfend dargelegt.

Ausser dem heiligen Cyprian, Irenäus und Augustin nahmen die heiligen Väter nicht Anlass, eingehend und ex professo die Glaubenswahrheiten von der Kirche darzustellen, und auch die Scholastiker scheinen nur gelegentlich darüber sich geäussert zu haben.

Auch der heilige Thomas von Aquin hat keine zusammenhängende und systematische Behandlung der auf die Kirche bezüglichen Dogmen hinterlassen. Gleichwohl kommt er sehr häufig auf die einzelnen einschlägigen Fragen zu sprechen, und erläutert sie nach der ihm eigenen tiefsinnigen, klaren und anregenden Darstellungsweise. So wurde seine Auffassung vom Primate und von der Verfassung der Kirche von Torquemada, Savonarola, Cajetan, Bañez und neuestens von Leitner, Bianchi, Groot usw. aus seinen Werken zusammengestellt. Aber seine Doktrin über das innere Wesen der Kirche, das göttliche Leben und Wirken in ihr, wodurch sie zum Mysterium wird, die Verarbeitung und Entfaltung des paulinischen Gedankens „Ecclesia est Corpus Christi“ hat noch keine Darstellung gefunden.

Es ist daher ein sehr glücklicher Gedanke des Herrn Verfassers des vorliegenden Buches gewesen, eine Monographie über die Wesens- und Lebensprinzipien der Kirche Christi nach der Lehre des heiligen Thomas zu bearbeiten und zu veröffentlichen. Der junge strebsame Gelehrte hat sich bereits durch andre Publikationen als gründlicher Kenner der Theologie des englischen Lehrers bewährt. Die in dieser seiner neuesten Schrift sich gestellte Aufgabe hat er nach Ansicht des Unterzeichneten in sehr anerkennenswerter Weise gelöst, und damit einen kostbaren Beitrag zur Literatur über die Theologie des grossen Aquinaten geliefert. Es war eine schwierige Arbeit, aus allen Werken des heiligen Thomas die Erörterungen über die auf die Glaubenswahrheiten von der Kirche bezüglichen Fragen herauszusuchen und zu einem Ganzen zusammenzufügen. Es durfte dieses nicht eine mechanische Aneinanderreihung der gefundenen Stellen werden oder ein mit Thomasstellen ausgefülltes Schema eines modernen dogmatischen Traktates

von der Kirche, sondern eine Monographie über die Wesens- und Lebensprinzipien der Kirche im Geiste des heiligen Thomas und, soweit möglich, mit seinen Worten.

Der Verfasser ist sodann von der Ueberzeugung ausgegangen, dass der heilige Thomas nicht isoliert von den Vätern und den Frühscholastikern vollkommen richtig erfasst werden kann, und hat daher seine Anschauungen in ihren Beziehungen zu diesen aufgezeigt. Es geschieht dies hauptsächlich in der ausführlichen historischen Einleitung, aber auch die ganze Darstellung ist von diesem Gedanken beherrscht. Mit vieler Mühe und sehr geschickt sind die hierfür dienlichen Stellen und Belege ausgewählt und gesammelt; es ist auch nicht unterlassen, darzutun, welchen Einfluss die thomistische Doktrin auf spätere Denker und Lehrer geübt hat.

Für diese dogmengeschichtliche Seite des Buches kam dem Verfasser ein zweijähriger Aufenthalt in Italien zu gute, wo er in der vatikanischen und in andern Bibliotheken reiches, darunter auch seltenes, noch ungedrucktes Material vorgefunden hat.

Das Buch entbehrt auch nicht des apologetischen und praktischen Interesses. Auf gegnerischer Seite wird vielfach behauptet, dass im katholischen Kirchenbegriffe ein evangelisches, innerliches und ethisches Moment gänzlich fehle. Aber die vom heiligen Thomas erklärten Dogmen vom Wesen und Leben der Kirche, vom Walten und Wirken des heiligen Geistes und Fortleben Christi in ihr weist einen eminent ethischen Gehalt auf: Grade in der thomistischen Auffassung dieser Wahrheiten ist ein ausgesprochener mystischer Zug zu erkennen. Der heilige Thomas hat sie gewonnen aus dem zartesten „sentire cum Ecclesia“ und der innigsten Hingebung an die Braut des Herrn, und dadurch ist sie auch geeignet, Licht und Wärme auszustrahlen, indem sie tiefgründiges Erkennen der göttlich geoffenbarten Wahrheit vermittelt, und Liebe und Begeisterung für die heilige Kirche Christi einflösst. Beides ist gleich notwendig in unsern Tagen, in welchen alle Mittel der Lüge und Verleumdung in infernalem Hasse aufgeboten werden, um die

alleinige heilige Kirche Gottes zu diskreditieren, zu einem Gegenstand der Schmähung, Verachtung und Verfolgung zu machen, und dadurch ihre göttliche Mission und apostolische Tätigkeit nach allen Beziehungen um ihre Wirksamkeit zu bringen.

Der Unterzeichnete gibt dem schönen Buche nach Ersuchen der Verlagshandlung diesen Geleitsbrief mit unter dem innigsten Wunsche, es möge in den theologisch gebildeten Kreisen allwärts die freundlichste Aufnahme finden.

Eichstätt, den 1. Dezember 1902.

**Prälat Dr. J. Pruner,**
Dompropst.

# Inhaltsverzeichnis.

# I. Kapitel.

## Die Stellung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche in seinem System und in der Geschichte der Theologie.

### § 1. Die Stellung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche in seinem System.

Während in der neueren katholischen Theologie der Lehre von der Kirche eine hervorragende Stelle im Rahmen der theologischen Untersuchungen angewiesen wird, scheint dieser Fundamentalgegenstand in der mittelalterlichen Theologie nur eine gelegenheitliche und fragmentarische Behandlung gefunden zu haben. Kleutgen[1]) bemerkt deshalb, dass über die Kirche „pauca apud S. Doctorem (sc. Thomam) eaque sparsa legantur". „Die Scholastiker," schreibt Atzberger,[2]) „haben die Lehre von der Kirche überhaupt nicht eingehend und ex professo entwickelt, wenn sie auch die einschlägigen Grundgedanken mit der ihnen eigenen Tiefe und Präzision an verschiedenen Stellen ihres Systems ausgesprochen und speziell in dem Traktate von Christo als dem Haupte der Kirche (S. Thomas, S. Th. III. q. 8.) die Stelle bezeichnet haben, wo die Lehre von der Kirche sich anschliessen konnte."

---

[1]) Kleutgen, Institutiones theolog., vol. I., De Deo uno et trino, pag. V.

[2]) Atzberger — Scheeben, Dogmatik, 4. Bd. 1. Abt. S. 280.

Wiewohl praktisch von der Idee der Kirche durchleuchtet und durchlebt, hat die Scholastik dennoch theoretisch und systematisch die Lehre von der Kirche nicht behandelt.[1]) Der Grund dieser Erscheinung liegt in der Natur der Entwicklung der theologischen Wissenschaft und in den geschichtlichen Verhältnissen des Mittelalters.[2])

Eine Glaubenswahrheit wird nach dem Zeugnisse der Dogmengeschichte Gegenstand allseitiger wissenschaftlicher Untersuchung, wenn entgegengesetzte Häresien und Irrungen auftauchen. In den Zeiten aber, als die Scholastiker das theologische Bewusstsein ihrer Zeit fixierten und mit den Mitteln der Logik und Metaphysik verdeutlichten, wurde die Kirche in ihrem Wesen und in ihrer Auktorität noch nicht in dem Masse direkt und offen angegriffen und negiert, als wie dies später der Fall war. Die Scholastiker sahen sich deshalb auch nicht veranlasst, die ihnen selbstverständliche Auktorität der Kirche in förmlichen Traktaten zu erörtern oder der Lehre von der Kirche eine bevorzugte Stelle im Organismus ihrer Summen und Sentenzenwerke einzuräumen.

Eine parallele Tatsache finden wir auf philosophischem Gebiete. Solange im Kampfe philosophischer Meinungen lediglich einzelne Wahrheiten angegriffen und nicht das Wahrheitsziel und die Objektivität des menschlichen Denkens in Frage gestellt wurden, solange fanden die scholastischen Philosophen auch keinen Anlass, dem Menschengeiste das Lebensgut der Wahrheit in einer abgegrenzten Erkenntnislehre oder Noëtik zu wahren und zu sichern.

[1]) Deswegen hat auch Raynerius a Pisis, dessen Pantheologia in Form einer Realenzyklopädie die scholastische Doktrin zusammenfasst, keinen eigenen Artikel de Ecclesia Cfr. Raynerii de Pisis, O. Pr., Pantheologia, ed. Nicolai O. Pr. Lugduni 1670.

[2]) Vgl. auch Mausbach, Kirchenlexikon [2] XI. 1647, Artikel über Thomas von Aquin. Ueber den Grund, warum über die Kirche in der mittelalterlichen Theologie keine eigentlichen systematischen abgeschlossenen Traktate (wenigstens in der Zeit vor Torquemada) geschaffen wurden, vgl. auch die neue Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi, tom V., pag. 198.

Wenn nun auch die Scholastik und im besonderen der Fürst der Scholastik, St. Thomas von Aquin, keinen abgeschlossenen Traktat de Ecclesia im modernen Sinne hinterlassen hat, so sind doch des Aquinaten verhältnismässig wenige Ausführungen hierüber von hohem Werte und grundlegender Bedeutung wegen ihrer spekulativen Tiefe. Es ist deshalb der Mühe wert, diese in sämtlichen Werken des heiligen Lehrers zerstreuten Gedanken zu sammeln und zu einem perspektivischen Bilde vom Wesen und Leben der Kirche zu einigen.

Der Wert der thomistischen Lehre von der Kirche wurde von allen Theologen anerkannt, die über diesen Punkt gearbeitet haben.[1])

Turrecremata würdigt die Lehre des heiligen Thomas über die Kirche also: „Sanctus Thomas inter doctores de hac materia loquentes magis rationabiliter et magis conformiter ad dicta sanctorum Patrum et per consequens magis consonanter ad pietatem fidei loqui videtur.“ (Summa de Ecclesia II. 54.) Der heilige Thomas konnte über die Kirche, über das Sein und Leben der Kirche in tiefgehender Weise handeln. Er besass hierfür günstige Vorbedingungen.

Die rectitudo judicii entsteht aus einer gewissen connaturalitas zum Forschungsgegenstande (S. Th. 2. II. q. 45. a. 2.). Da nun der englische Lehrer eine tiefgründige Liebe zur heiligen Kirche und zu ihrem Oberhaupte im Herzen hegte und in Wort und Tat äusserte, so besass er hiermit eine schätzbare Prädisposition zur würdigen Darstellung der Vorzüge der heiligen Kirche. Die Liebe zu etwas geht aus der Erkenntnis hervor und begeistert zu noch tieferem geistigen Erfassen des geliebten Gegenstandes.[2])

---

[1]) Der heilige Thomas hat, wie Schwane bemerkt, „die Grundzüge der ganzen Lehre von der Kirche mit geübter Meisterhand so gezeichnet, dass den Nachfolgenden nur die Ausführung übrig blieb.“ Dogmengeschichte der mittl. Zeit, Freiburg 1882, S. 498. Vgl. auch Ceslaus M Schneider in Commers Jahrbuch für Philos. u. spek. Theologie, XI. 200 ff.

[2]) Um des Aquinaten zarte Pietät gegen die Kirche und ihre Lehrorgane darzulegen, weisen wir hin auf die ängstliche Sorgfalt,

Der heilige Thomas hatte ferner eine tiefgehende Auffassung von denjenigen Glaubenswahrheiten, welche mit der Lehre von der Kirche in innigster organischer Verbindung stehen. Ihm war nämlich ein scharfer Einblick in die Christologie, in die Gnadenlehre und ein erhabenes Verständnis für die heilige Eucharistie eigen. Den Wert der Lehre des Aquinaten über die Person Jesu Christi hat nach dem Berichte der ältesten Biographen[1]) des Heiligen Christus selbst gewürdigt, indem der heilige Lehrer aus einem Bilde des Gekreuzigten die Worte hörte: „Bene scripsisti de me."

Contenson macht hierzu die Bemerkung: „Inde extollit (sc. Christus) Thomam, ubi peperit Ecclesiam."[2]) Fürwahr es ist ein reiches und vollständiges Christusbild, das der Aquinate im dritten Teile seiner Summa entworfen hat, ein Bild voll Glaubensfrische und Ideenfülle.[3]) In Hinsicht

ja stets der Lehre und dem Geiste der heiligen Kirche konform zu sein. Immer kehren die Wendungen wieder: „secundum fidem catholicam" (Pot III. a. 4. c.); „supposita catholicae fidei veritate" (Pot. III. a. 11. c.) — „secundum sententiam fidei" (Verit. V. a. 1[illegible]. c.) — „sed contra est multarum Ecclesiarum usus" (S Th. III. q. 80. a. 12. u. a. a. O.); — „impium est dicere, quod Ecclesia aliquid vanum faciat" (Suppl. q. 25. a. 1. c.); — „Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere" (S Th. III. q. 80. a. 10 object. 5.). — Er hatte eine unbedingte Hingabe an die Auktorität des Papstes, wie z. B. aus seinem herrlichen Widmungsschreiben der Catena aurea an Urban I[illegible]. hervorgeht Noch auf dem Sterbebette spricht er in Bezug auf seine literarische Tätigkeit: „Totum relinquo correctioni Sanctae Romanae Ecclesiae, in cujus obedientia nunc transeo ex hac vita" (Guilielmus de Tocco, Vita S. Thom. Aqu. cp. X. Boll Mart. tom I. pag. 677). Vgl. meine Schrift: „Der Genius der Werke des heiligen Thomas und die Gottesidee, Paderborn 18[illegible]9, S 15 u. 16. Dass des heiligen Thomas Leben und Wissen der Kirche geweiht war, spricht Gerardus de Fracheto aus: „Cujus (sc. S. Thomae) vita et scientia nota est et perutilis Ecclesiae Dei." Vitae fratrum Ord. Praed ed Reichert O. Pr., Lovanii 1896, pag. 215.

[1]) Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guilielmo de Tocco O. Pr., cap. VI. Acta Sanctorum Martii, tom. I., pag. 671.

[2]) Vincentius Contenson O. Pr, Theologia mentis et cordis, Lugduni 16[illegible]7, tom. II., lib.. 10. fin.

[3]) „Die Theologie der Vorzeit in ihrer mutigen Glaubenslust und Glaubensfrische wollte ein möglichst reiches und vollständiges Chri-

aber auf die Gnadenlehre und das heiligste Sakrament verdient St. Thomas „doctor gratiae et eucharistiae“ genannt zu werden: lauter günstige Vorbedingungen für eine erhabene Vorstellung vom Wesen und Wirken der Kirche.

Der heilige Thomas steht auch in einem innigen Verhältnis zu den Hauptquellen der dogmatischen Lehre von der Kirche — zum heiligen Paulus und zum heiligen Augustin.

In den Briefen des Völkerapostels („in cujus pectore Christus resonat“ Medina in III. q. 19. a. 4.) findet der heilige Thomas die ganze Lehre von der Kirche organisch vorgetragen. Das Thema dieser Briefe, bemerkt er in seiner Einleitung zu seinem Kommentar zu Paulus, ist die Gnade, welche eine dreifache Auffassung zulässt. Die Gnade, insofern sie im Haupte, d. h. in Christo ist, ist die leitende Idee des Hehräerbriefes; die Gnade, insofern sie in den vornehmeren Gliedern des mystischen Leibes ist, bildet den Gegenstand der Briefe an Timotheus und Titus. Die Gnade, insofern sie im mystischen Leibe selbst ist, bildet den Grundgedanken der paulinischen Briefe an die Heiden und zwar unter den folgenden Gesichtspunkten. Die Gnade an sich wird im Römerbrief, die Gnade als sakramentale Gnade in den Korintherbriefen und im Galaterbrief behandelt. Die Gnade bewirkt auch Einheit in der Kirche („secundum effectum unitatis, quem in Ecclesia fecit“). Die Begründung der kirchlichen Einheit erörtert der Ephesierbrief, ihre Befestigung der Philipperbrief, über die Verteidigung dieser kirchlichen Einheit gegen die Häresie und falsche Gnosis handelt der Kolosserbrief, gegen die gegenwärtigen Gefahren der 1. Thessalonikerbrief, gegen die zukünftigen Verfolgungen der 2. Brief an die Thessaloniker. In dieser Weise hat der heilige Thomas die Lehre von der Kirche als eine bei Paulus grundlegende Idee bestimmt.

Von der weitgehendsten Bedeutung für die Lehre von

---

stusbild und die möglichst erhabene Vorstellung von der Oekonomie seines Werkes und seines Reiches haben.“ Schäzler, Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München 1860, S. 573.

der Kirche ist Augustin, der Fürst der Patristik. „Wer sich je mit der Lehre von der Kirche etwas eingehender beschäftigt hat, wird bald gefunden haben, dass hier der Name Augustinus eine kaum mindere Rolle spielt als in der Lehre von der Gnade.“ [1])

Möhler sagt, dass „die Ideen des heiligen Augustin über die Kirche an Kraft des Gemütes und an Kraft der Gedanken bei weitem das Herrlichste enthalten, was nach den Zeiten der Apostel über diesen Gegenstand geschrieben wurde.“ [2])

Wie in andern Fragen so schliesst sich auch in der Lehre von der Kirche der heilige Thomas an Augustin an, indem er dessen Ideen weitergestaltet. Mit Recht verweist deswegen Turrecremata in seiner Summa de Ecclesia stets auf die Kontinuität zwischen Thomas und Augustin, und auch wir werden diesen Gesichtspunkt hervorzukehren suchen.

Von grossem Einfluss auf die mittelalterliche Theologie

---

[1]) Specht, Die Lehre des heiligen Augustin von der Kirche, Vorwort. „Der Augustinismus konzentriert sich um den Begriff der Kirche.“ — Windelband, Geschichte der Philosophie [2], S. 217. Die Lehre des heiligen Augustin von der Kirche ist erschöpfend dargestellt von Specht, Die Lehre des heiligen Augustin von der Kirche, Paderborn 1892. — Vgl. Harnack, Dogmengeschichte, Freiburg 1897, III. 131—156. Desgleichen Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig 1896, S. 239—247. — Ueber das Verhältnis zwischen Thomas u. Augustin siehe Willmann, Geschichte des Idealismus, II. 458 ff. Commer, Die immerwährende Philosophie, Wien 1899, S. 82, 88. Harnack, a. a. O., S. 414. Mandonnet, Siger de Brabant, Fribourg (Suisse) 1899, pag. 57 ff.

[2]) Möhler, Symbolik, Mainz 1835, S. 354. Kirsch: „Am eingehendsten und am tiefsten von allen theologischen Schriftstellern des Altertums hat der heilige Augustin die Lehre von der Kirche behandelt.“ Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz 1900, S. 144. Namentlich hat der heilige Augustin die innere Seite der Kirche, das geheimnisvolle vom heiligen Geist geleitete und gewirkte Gnadenleben der Kirche erörtert. Vgl. Kirsch, a. a. O, S. 132 u. 133. Die Stellen aus Augustins Werken über die Kirche sind zusammengestellt in: „Sancti Aurelii Augustini Milleloquium“ des Augustiners Bartholomäus von Urbino [ed. Paris. 1645, pag. 353—365].

waren die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita. Namentlich hat seine Lehre von der Hierarchie auf die Entwicklung des mittelalterlichen Kirchenbegriffs bestimmend eingewirkt. Die bedeutendsten Scholastiker Hugo von St. Viktor, Albert d. Gr., Thomas von Aquin usw. haben die Schriften des Areopagiten kommentiert und dessen Ideen in ihren eigenen Werken mannigfach verwertet. Unter den deutschen Scholastikern hat sich besonders auch Ulrich von Strassburg zu Dionysius hingezogen gefühlt. Der heilige Thomas hat aus Dionysius viele Sätze herübergenommen. Corderius, der eine vorzügliche Ausgabe der Werke des Areopagiten veranstaltet hat, macht in seinen Adnotationes auf die Beziehungen zwischen Thomas und dem Areopagiten aufmerksam. In seinen einleitenden Observationes generales führt derselbe gelehrte Jesuit auf drei Folioseiten alle die Stellen an, welche der Aquinate aus den Werken des Dionysius zitiert. Grade auch in der Lehre von der Kirche bezieht sich der englische Lehrer auf den Areopagiten, so z. B. in de Verit. q. 29. a. 5., wo er die Wirkkraft der gratia capitis darlegt.[1])

---

[1]) Das Verhältnis des Areopagiten zur Scholastik tritt uns konkret entgegen in dem Sammelwerke: Opera Dionysii, veteris et novae translationis, etiam novissimae ipsius Marsilii Ficini cum commentariis Hugonis, Alberti, Thomae, Ambrosii oratoris, Linconiensis et Vercellensis. Argentorati 1502. — Corderius S. J. hat eine vorzügliche Ausgabe des Dionysius publiziert unter dem Titel: Sancti Dionysii Areopagitae opera omnia et commentarii, quibus illustrantur. Im 1. Bande gibt er den lateinischen und griechischen Text des Areopagiten sowie die paraphrasis Georgii Pachymerae. Wertvoll sind die Adnotationes zu den einzelnen capita. In den Adnotationes ad librum de ecclesiastica hierarchia cap. III. (I. 198—200) beleuchtet er das Verhältnis des heiligen Thomas zu Dionysius in Fragen, welche mit der Lehre von der Kirche zusammenhängen. Auf den Seiten X, XI und XII der Einleitung findet sich die Uebersicht über die bei Thomas vorfindlichen Dionysius-Citate. Der 2. Band bietet Scholien und schätzbare Detailuntersuchungen über des Dionysius Person und Schriften. — Die Lehre des Areopagiten von der Kirche hat dargestellt: Jos. Stiglmayr S. J.: Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius; Innsbrucker theol. Zeitschr. 1898. S. 246—303. Für das Verständnis des Dionysius Areopagita in seinem

Für ein tieferes Verständnis des Wesens und Lebens der Kirche kam dem heiligen Thomas auch seine gründliche Kenntnis und Wertschätzung des kanonischen Rechtes sowie sein Einblick in das liturgische Leben der Kirche trefflich zu statten. Wie man vom Tätigsein auf das Wesen schliessen kann, so tritt auch das innere Wesen der Kirche mehr oder minder deutlich entgegen im kirchlichen Recht und in der Liturgie, dieser „Handlung der Kirche per eminentiam". Der heilige Thomas hat nicht bloss theoretisch einen klaren Rechts- und Gesetzesbegriff entwickelt, er kennt und zitiert auch das kirchliche Recht.[1]) Wir begegnen fort und fort bei ihm Zitaten aus Isidor von Sevilla, Gratian, den Dekretalen, aus den verschiedensten Konzilien und auch aus dem Zivilrecht. Obwohl der heilige Thomas die Theologie prinzipiell als spekulative Wissenschaft betonte, übertrifft er doch in Kenntnis des kanonischen Rechtes selbst Richard von Mediavilla und Johann Baconthorp, welche (namentlich letzterer) mit Vorliebe auf das kirchliche Recht sich beziehen.

---

Verhältnisse zum Neuplatonismus ist von hohem Werte: Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900. Vgl. besonders S. 175 ff. u. S. 190 ff.

[1]) Eine Würdigung des thomistischen Rechts- und Gesetzesbegriffes gibt Haring, Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der kathol. Ethik und Jurisprudenz, Graz 1899, S. 2, Anm. 2. — Ueber den Einfluss des thomistischen Rechtsbegriffes auf die Folgezeit vgl. J. E. Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie, 4. Aufl. I. Bd., S. 632, § 252. — Ueber das Verhältnis des heiligen Thomas zum kanonischen Rechte bemerkt Schulte: „Obwohl er keine eigentlich kanonistischen Werke verfasst hat, ist er durch seinen Einfluss auf die gesamte Wissenschaft des späteren Mittelalters auch für das kanonische Recht von einer unermesslichen Bedeutung. Das Studium seiner Schriften ist für jeden Punkt des kanonischen Rechtes, der in irgend welchem Zusammenhange mit der Theologie steht, unentbehrlich zur Erkenntnis der inneren Entwicklung." Schulte, Gesch. d. Quellen und Literatur des kan. Rechtes, Stuttgart 1877, I. Bd., S. 28, Anm. 9. Vgl. auch die spanische Zeitschrift: „La ciencia cristiana", Madrid 1887, II. pag. 37 und 120: „Santo Tomás de Aquino, luz los jurisconsultos por D. Antonio José Pou y Orderas.

Konrad Köllin bemerkt mit Grund: „Jam supra et alias quoque recensui, quod Gratiani dicto Doctor Sanctus plus quam Scotus tribuerit.“ [1]) Gar häufig führt der heilige Thomas die kirchlichen Rechtsbestimmungen auf das innere Wesen der Kirche zurück. So z. B. in S. Th. 2. II. q. 40. a. 2., ibid. q. 70. a. 2. ad $3^m$, ibid. q. 64. a. 4.

Der heilige Thomas besass auch ein warmes Verständnis für das liturgische Leben der Kirche. In der kirchlichen Liturgie findet sich der praktische Ausdruck des kirchlichen Selbstbewusstseins über ihr eigenes inneres Wesen und Sein, geradeso wie im Gebete des einzelnen Menschen dessen innerstes Fühlen und Denken und Streben nach aussen tritt. An vielen Stellen, so z. B. in IV. Sent. dist. 13. q. 1. a. 2. sol. 3. und S. Th. III. q. 83. a. 3. und namentlich in S. Th. I. $II^{ae}$ q. 101. gibt ihm die kirchliche Liturgie Anlass zu dogmatischen Erwägungen über die Kirche. Der heilige Lehrer hat auch eine grosse Sympathie für die Kirche des christlichen Altertums, die „Ecclesia primitiva“, „quando magna vigebat devotio fidei christianae“ (S. Th. III. q. 80. a. 10. ad $5^m$).[2])

In formeller Beziehung standen dem heiligen Thomas auch für seine Darlegungen über die Kirche eine seltene logische Geübtheit zur Verfügung, die keineswegs den idealen Geistesschwung hemmte. „In der Bildung grosser Schlussreihen, dem Herstellen von Berührungen, dem Verbinden einer weiten Mannigfaltigkeit wird er von wenig Denkern

---

[1]) Konrad Koellin, Quodlibet V., fol. 52. Der heilige Thomas teilt nicht die Abneigung anderer Scholastiker gegen die Juristen. Ein Beispiel dieser Abneigung gegen die Juristen findet sich z. B. in den Quodlibetales des hervorragenden Kanzlers der Pariser Universität, Gottfried von Fontaines: Quodlib. X., 20.: „Utrum melius regeretur ecclesia per bonum juristam quam per bonum theologum.“ Cod. Vatic. Lat. 1031. fol. 56.

[2]) „In primitiva Ecclesia, quando vigebat devotio major ex propinquitate passionis Christi et erat major impugnatio ab infidelibus.“ IV. Sent dist. 12. q. 3. a. 1. sol. 3. Sehr ausführlich und mit grosser Begeisterung handelt über die Ecclesia primitiva Augustinus Triumphus in seiner Summa de potestate ecclesiastica, q. 92, 93 und 94.

übertroffen." [1]) Wir finden demgemäss bei Thomas von Aquin lauter günstige Voraussetzungen für eine tiefgehende Auffassung von der Kirche. Der englische Lehrer konnte die Lehre von der Kirche behandeln.

Hat er nun tatsächlich die Kirche zum Gegenstande seiner Forschung gemacht und wenn, an welchen Stellen und in welcher Weise? [2])

Da die Lehre des heiligen Thomas über die Kirche keineswegs als förmlicher abgeschlossener Traktat, als selbständiges Bauglied seines monumentalen Wissensdomes erscheint, sondern vielmehr als architektonisches Gesetz den ganzen Bau durchherrscht und an verschiedenen Stellen in Erscheinung tritt, so wird dieselbe auch an verschiedenen Stellen seiner Werke zerstreut sich vorfinden.

Zunächst kommt er in seinen grösseren Werken im Anschluss an die Christologie auf die Kirche zu sprechen (corpus Christi mysticum). So namentlich in S. Th. III. q. 8.; III. Sent. dist. 13.; de Verit. q. 29. a. 4., Comp. theol. cap. 215. u. a. a. O. Willmann charakterisiert deswegen mit Recht die Tertia der theologischen Summa mit „Kirche". [3])

---

[1]) Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit, Halle 1886, S. 11.

[2]) Was die Entstehungszeit, die Authentizität usw. der einzelnen Werke des heiligen Thomas betrifft, so haben immer noch die Dissertationes des De Rubeis massgebenden Wert, wenngleich die handschriftliche Ueberlieferung der Werke des Aquinaten nur unvollständig berücksichtigt wurde. Sehr bedeutsam für die Authentizitätsfrage einzelner opuscula des Aquinaten ist das von P. Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. d. M.-A. II. 225—240 veröffentlichte Stamser Verzeichnis, das aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts stammt. Vgl. auch Mausbachs Artikel über Thomas von Aquin im Kirchenlexikon [2] XI. 1631 ff. Michael Wittmann, Die Stellung des heiligen Thomes von Aquin zu Avencebrol. Münster 1900, S. 32, Anm. 2. Für die scholastische Literaturgeschichte bietet namentlich nach der handschriftlichen Seite reichliches Material: Ehrle, Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum, tom. I., Romae 1890. Ehrles Anmerkungen zu den ältesten Rezensionen der päpstlichen Bibliothek sind für die Bestimmung der Autorschaft scholastischer Traktate von hohem Werte.

[3]) Willman, Geschichte des Idealismus II. 474. Die gleiche

In diesem Zusammenhange mit Christo kommen die Prinzipien des Seins und Lebens der Kirche zur Erörterung. Die Stellung des heiligen Geistes zur Kirche wird in der Trinitätslehre bei Besprechung der missio divinarum personarum (S. Th. I. q. 43. u. I. Sent. dist. 15. u. 16.) behandelt.

In der Abhandlung vom Glauben kennzeichnet der heilige Thomas die Kirche als Organ der Wahrheit (S. Th. 2. II. q. 1. a. 10.). Die späteren Thomisten, z. B. Johannes a Sto. Thoma, Ferre, Bañez, Toletus, Wiggers u. a. haben deswegen ihre Traktate de Ecclesia unschwer an die Besprechung von S. Th. 2. II. q. 1. a. 10. anfügen können.

Als Organ der Gnade tritt uns die Kirche an vielen Stellen der Sakramentenlehre des heiligen Thomas, besonders in seinen Traktaten über die heilige Eucharistie und den Ordo entgegen. Namentlich dient ihm letzterer dazu, seine Theorie vom Primate zu entwickeln. (In IV. Sent. dist. 24.) Vornehmlich hat er in der Summa contra Gentes im Anschluss an den Ordo seine grundlegenden und tiefgehenden Gedanken über den Primat ausgesprochen. (S. c. G. IV. 76.)[1]

Viele anregende Gedanken über das innere Wesen und Leben der Kirche finden sich im Traktat de lege nova (S. Th. 1. II. q. 106—109.). Desgleichen kommt für die thomistische Lehre von der Kirche eine reiche Fülle zerstreuter Stellen aus den exegetischen Schriften des Aquinaten, besonders aus seinen Kommentaren zu den Psalmen, zum Hohenliede und zu den paulinischen Briefen in Betracht.

Von seinen opuscula sind für die Lehre von der Kirche beachtenswert das Schriftchen: „de regimine principum“ und die viel umstrittene Monographie: „contra errores Graecorum“. Diese letztere Arbeit des Aquinaten hat zur Zeit des vatikanischen Konzils eine gewisse Berühmtheit erlangt, indem Döllinger in seinem „Janus“ wie auch in seinen „Er-

---

Auffassung findet sich in einer Reihe anonymer Sentenzenkommentare. Cfr Cod. lat. VII. C. 14. der Biblioteca nazionale zu Neapel.

[1]) Ueber die Bedeutung der Summa contra Gentes vgl. die schönen Ausführungen in der Apologetik von Professor Alois v. Schmid, Freiburg 1900, S. 29 ff.

wägungen für die Bischöfe des Konziliums" grade im Hinblick auf dieses opusculum behauptete, Thomas sei das Opfer eines literarischen Betruges, des sogenannten Pseudo-Cyrillus gewesen und habe auf Grund dieser falschen Texte seine Lehre vom Primat und von der päpstlichen Unfehlbarkeit ausgebildet. Es hat sich auf diese Behauptung Döllingers hin eine lebhafte Kontroverse erhoben, die in einer Anzahl von Abhandlungen und Artikeln zum Austrag kam.[1])

Für unsere Zwecke genügen einige Bemerkungen zur Charakteristik des genannten opusculum.

Zur Herstellung dieses opusculum diente dem Aquinaten als Vorlage nicht der thesaurus des Bonacursius, sondern ein von Papst Urban IV. ihm zur Würdigung zugestellter libellus. (Cod. Vatic. Lat. 808. von Uccelli auch im Drucke veröffentlicht.)

Das opusculum contra errores Graecorum hat viele gleichzeitige und gleichnamige Parallelschriften, so von Magister Rainald und dem Benediktiner Andreas Hispanus de Scobar (beide Cod. Vatic. Lat. 4953.), von dem Dominikaner Pantaleon (Cod. Vatic. Lat. 4065.), von Guido

[1]) Die hauptsächlichste Literatur hierüber ist folgende: De Rubeis, De gestis, scriptis et doctrina S. Thomae dissert. XVII. c. 2. — Alessandro Reali O. Pr., San Tommaso d' Aquino e l' infallibilità dei Romani Pontefici. Roma 1870, p. 7. — Werner, Thomas von Aquin I. 760. — Uccelli, Dei testi esaminati da S. Tommaso d' Aquino nell' opusculo contra gli errori dei Greci relativemente all' infallibilità pontificia. Zeitschrift „La scienza e la fede", auch separat erschienen. — Leitner, Der heilige Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt der Kirche, Regensburg 1874, Seite 101—156. — Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882, S. 546 ff. — Reusch, Die Fälschungen in dem Traktat des heiligen Thomas von Aquin gegen die Griechen. Abhandlungen der königl. bayer. Akademie d. Wissenschaft. III. Kl., 18. Bd., 3. Abt., München 1889. — V. de Groot O. Pr., Summa Apologetica de Ecclesia q. XV. a. 2. Eine vorzügliche Ausgabe des Schriftchens contra errores Graecorum mit orientierendem Vorwort und trefflichen Fussnoten hat Uccelli veranstaltet, Romae 1881. — Touron, Le vie de S. Thomas d' Aquin . . ., Paris 1737, p. 195 u. 693.

Terrena[1]) (Cod. Palat. Lat. 679.) und mehreren anonymen Verfassern (Cod. Vatic. Lat. 4260.). Der Schlusssatz der Bulle „Unam Sanctam“: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae (cfr. 1. Petr. 2, 13.) declaramus . . . esse de necessitate salutis“ ist aus dem genannten opusculum des Aquinaten entnommen[2]) und auch in die Bulle: „Pastor aeternus“ vom 19. Dezember 1516 mit der Umänderung von „omnis humana creatura“ in „omnes Christi fideles“ aufgenommen worden.

Was die Bedeutung dieser Monographie des Aquinaten anbetrifft, so ist dieses opusculum contra errores Graecorum für die Lehre des heiligen Thomas vom Primat keineswegs von massgebender Bedeutung. Die Lehre des heiligen Thomas vom Primat fliesst nicht aus den Texten des angezogenen opusculum, sondern vielmehr aus der Heiligen Schrift und den Vätern, sowie besonders aus seiner tiefen Auffassung vom Wesen und Zweck der Kirche als Trägerin und Vermittlerin der Wahrheit und Gnade Christi. Ein augenscheinlicher Beweis hierfür ist der Umstand, dass der Aquinate in seiner theologischen Summa (S. Th. 2. II. q. 1. a 10.) sich auf keinen einzigen der im besagten opusculum aufgeführten Texte beruft. Desgleichen zeigt die Zentralstelle über den Primat in S. c. G. IV. 76., dass des heiligen Lehrers Anschauung vom Primate auf ganz anderem Fundamente ruht als auf den Väterstellen des opusculum contra errores Graecorum, von denen er auch hier keine einzige bietet. Ausserdem ist schon durch die ganze Methode des Aquinaten, besonders auch durch die Eigenart, wie er die auctoritates auf sich zur Ausgestaltung seiner Doktrin wirken lässt, eine bestimmende, richtunggebende Beeinflussung der fraglichen Texte ausgeschlossen. Die Einleitung des heiligen Thomas zu seinem opusculum contra errores Graecorum zeigt uns, dass er aus den ihm vorliegenden Väterstellen nicht eine

---

[1]) Ueber Guido Terrena vgl. Bibliotheca Carmelitana, Aurelianis 1752, p. 581.

[2]) Hierauf macht schon Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2. Bd., 2. Abt., 2. Aufl., S. 195, aufmerksam.

neue Lehre, sondern nur eine Bestätigung der veritas catholica erzielen wollte.

## § 2. Stellung der thomistischen Lehre von der Kirche in der Geschichte der Theologie.

Dass der heilige Thomas in der Geschichte der katholischen Theologie eine hervorragende und in mancher Beziehung einzige Stellung einnimmt, ist unleugbare Tatsache. Franz von Ferrara hat den heiligen Thomas den „homo omnium horarum“ genannt, der die Forschungsresultate der Vergangenheit sich angeeignet und auf die wissenschaftliche Entwicklung der Folgezeit einen bestimmenden Einfluss ausgeübt hat.[1]) Welche Stellung nimmt nun die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche in der Geschichte der Theologie ein? Es ist ja von hohem Werte, die Lehre des heiligen Thomas nicht bloss in ihre logischen, ontologischen und überhaupt spekulativen Bestandteile zu zerlegen, sondern dieselbe auch nach ihren historischen Komponenten zu betrachten und festzustellen, welche Ideen der Aquinate aus der Patristik und früheren Scholastik herübergenommen und seinem System eingegliedert hat. Desgleichen ist es von hohem wissenschaftlichen Interesse, die nachhaltige Einwirkung der thomistischen Auffassung auf den fortschrittlichen Entwicklungsgang der theologischen Wissenschaft bis auf unsere Tage zu verfolgen.

Rücksichtlich der Vergangenheit benützt der englische Lehrer das ihm aus der Patristik und früheren Scholastik vorliegende Material, indem er dasselbe planmässig ordnet, ergänzt und weiterbildet. Aus der Patristik haben auf die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche besonders der heilige Augustin, Dionysius Areopagita und auch

---

[1]) Diese zentrale Stellung des Aquinaten im Reiche der philosophischen und theologischen Spekulation wurde auch durch die Darstellungen des heiligen Thomas in der mittelalterlichen Kunst (Francesco Traini, Orcagna, Filipino Lippi, Freskogemälde der Kapelle Spagnoli in St. Maria Novella in Florenz) veranschaulicht. Vgl Keppler, St. Thomas in der mittelalterlichen Malerei. Historisch-politische Blätter 1881, S. 885—897.

Johannes von Damaskus Einfluss ausgeübt. Von den früheren Scholastikern sind für den heiligen Thomas namentlich der heilige Anselm, Hugo und Richard von St. Viktor und der Lombarde massgebend gewesen. Sicherlich sind auch Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura, Albert d. Grosse von tiefgehendster Bedeutung für den heiligen Thomas gewesen.

Freilich ist es sehr schwer, in den einzelnen Fragen den bestimmenden Einfluss dieser grossen Scholastiker auf das System des heiligen Thomas genau festzustellen. Der englische Lehrer pflegt eben keinen dieser grossen Theologen namentlich anzuführen, er begnügt sich bei Aufführung verschiedener Lehrmeinungen, deren Vertreter nur als „alii, quidam“ zu bezeichnen. „Von grösstem Werte,“ bemerkt P. Ehrle,[1]) „wären Schriftstücke oder Stellen, in welchen sich die in Frage stehenden Autoren selbst über die Gründe der zwischen ihnen zu Tage tretenden Gegensätzlichkeit aussprechen. Aber leider sind nicht nur Schriftstücke dieser Art, sondern selbst solche Stellen so selten, dass sogar für die Unterschiede der Hauptvorstellungen bisher kaum die eine oder andere beigebracht wurde. Es sind eben die eigentlichen Schriftstücke: Die Kommentare zu den Sentenzengebühren, die Summen, die „Quodlibeta“ und „Quaestiones disputatae“ besonders in dieser Periode so abstrakt und unpersönlich gehalten, dass in der Regel die Gegner nur als „alii“ oder „quidam“ auftreten. Und findet sich ein Name im Text, so bedarf es erst noch einer genaueren Prüfung, ob er nicht etwa bloss einer vom Rande her eingeschmuggelten Glosse eines Abschreibers von zweifelhafter Glaubwürdigkeit sein Dasein verdankt.“

Grade in der Lehre von der Kirche ist der tatsächliche Einfluss der andern grossen Scholastiker auf die Anschauungen des heiligen Thomas ungleich schwerer zu erweisen, weil grade dieser Lehrpunkt in der Scholastik eine spora-

---

[1]) Ehrle, Der Augustinismus u. der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv für Lit.- u Kirch.-Gesch. d. M.-A., I. Bd., S. 603 u. 604.

dische Behandlung gefunden hat. Nur die christologische Seite der Kirche, die Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, hat, wie wir später sehen werden, eine ausführlichere Behandlung in der Scholastik erfahren.[1])

In der Zeit der werdenden Scholastik ist die Idee von der Kirche vorzüglich in liturgischen Traktaten zur Darstellung gekommen. Bei der Besprechung des Kirchengebäudes und seiner Bestandteile, bei der Behandlung der liturgischen Zeremonien, namentlich des Kirchweihfestes, erkannten diese Liturgiker, ein Honorius Augustodunensis, ein Sicardus und später Durandus in der materiellen Kirche das Abbild der grossen geistigen Kirche.[2]) Hierbei entwickelten sie mit mystischer Tiefe den paulinischen Gedanken vom corpus Christi mysticum. Freilich wurde in der Symbolik mitunter nicht das rechte Mass eingehalten. So wurde z. B. vielfach die Parallele zwischen der Kirche und dem menschlichen Leibe in einer fast ans Komische grenzenden Detaillierung durchgeführt. Beweis hierfür ist auch der anonyme Cod. Vatic. Lat. 5046., in welchem für jedes Glied des menschlichen Organismus ein Analogon im mystischen Leibe Christi aufgestellt wird.

Eine massvolle symbolisch-mystische Auffassung von der Kirche findet sich in den Werken des Wilhelm von Auvergne, eines der originellsten Denker des Mittelalters. Er schildert mit Vorliebe die Herrlichkeiten der Kirche unter schönen Bildern, unter dem Bilde der Olive, des Tempels, des Ackers Gottes. Die Kirche ist ihm Herd und Hort des Glaubens: „Quicquid credit Ecclesia catholica in articulis

[1]) Die Untersuchung des Verhältnisses des Aquinaten zu seinen scholastischen Quellen ist auch dadurch erschwert, dass dieselben grossenteils ungedruckt geblieben sind. Ungedruckte vorthomistische theologische Summen haben wir von Präpositinus, Robert von Melun, Petrus von Capua, Simon von Tournai, Gaufried von Poitiers, Philippe de Grève usw.

[2]) Hierüber handelt in gründlicher Weise Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus, Freiburg 1902. Namentlich S. 101 ff. und 375 ff.

fidei suae, Deo testificante credit: quare etiam si erraret in aliquo, quod tamen impossibile est, non ei esset imputandum, sed Deo testificanti; secure igitur sola credit, quae Deum sola testem habet credulitatis suae et cujus credulitas non nisi Deo imputari potest.“ [1])

In den ungedruckt gebliebenen Distinctiones des Petrus Cantor (Cod. Vatic. Lat. 1003), welche in alphabetischer Reihenfolge die theologisch-biblischen Hauptbegriffe erläutern, ist ebenfalls die Kirche in mystisch-symbolischer Weise ins Auge gefasst. Sehr sinnvoll werden die verschiedenen Namen der Kirche erläutert. Auch die Symbolik des Kirchengebäudes gibt zu kurzen Erwägungen über das innere Leben und Sein der Kirche Veranlassung. Diese liturgisch-mystische Prägung des Kirchenbegriffs ging auch nicht verloren, als die mehr scholastische Richtung zur Idee der Kirche Stellung nahm.

Einen grundlegenden Einfluss besonders in theologischen Fragen hat auf die spätere Scholastik ausgeübt Hugo von St. Viktor, ein Deutscher von Geburt. Er lässt die Lehre von der Kirche unmittelbar auf die Lehre von der Inkarnation folgen.[2]) Die Kirche definiert er also: „Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata.“ [3]) Hugo von St. Viktor hat eine tiefe Auffassung vom Wirken und Walten der gratia capitis in Christo; zugleich trägt er klar und bestimmt die kirchliche Lehre vom Primate vor. Die Stelle in der Bulle „Unam Sanctam“ über das Verhältnis beider Gewalten ist, wie Funk[4]) mit Recht bemerkt, entnommen aus Hugos von St. Viktor bedeutendster Schrift „de sacramentis“ (II. 2. 4.) und findet sich fast wörtlich auch bei Alexander von Hales. (S. Th. IV. 10. 5. 2.) Petrus Lombardus, der Magister sententiarum, hat abgesehen von seinen Ausfüh-

[1]) Am Schluss seines Tractatus de fide. Opera omnia. Aureliani 1674. I. 18.

[2]) II. Sent. pars 1: de incarnatione verbi; p. 2. de Ecclesia.

[3]) l. c. l. II. p. 2 c. 2. Mig. P. L. 176, col. 415.

[4]) Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen. Paderborn 1897, I. Bd., S. 486.

rungen über die gratia capitis wenig über die Kirche gehandelt;[1]) ein Grund, warum so viele seiner späteren Kommentatoren diesen Gegenstand fast ganz ausser acht gelassen haben. Auch die anderen Sentenzenwerke von Rolandus, Omnibene, Gandulph, Petrus von Poitiers usw., enthalten nur wenige Andeutungen über unseren Gegenstand.

Eine der ältesten ungedruckten Summen der Scholastik ist die Summa theologiae Magistri Petri Capuani,[2]) die in 2 Exemplaren sich in der vatikanischen Bibliothek vorfindet. In seinem kurzen Prologe charakterisiert Petrus von Capua seine Methode also: „Modus autem tractandi quaestiones theologicas secundum magistrum talis est. Primo jacietur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum et quaestionum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum.“ Fürwahr es ist der Aufbau dieser einfachen Summa des Petrus von Capua zu vergleichen mit der Struktur eines schlichten Hauses, während die Summa des heiligen Thomas den hochragenden, von einem grossen architektonischen Gedanken beherrschten gotischen Domen des Mittelalters vergleichbar ist.

In Bezug auf die Lehre von der Kirche gibt Petrus von Capua mannigfache Andeutungen, namentlich über Christum

---

[1]) Und trotzdem bemerkt Kögel von Petrus Lombardus ganz richtig: „Die Kirche ist ihm sein Ein und Alles.“ Kögel, Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters. Greifswald 1897, S. 31. Ueber die Stellung des Petrus Lombardus im Entwicklungsgang der Scholastik handelt mit grosser Gründlichkeit Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus, Münster 1901, bes. S. 25—30.

[2]) Petrus von Capua, zuerst Kardinaldiakon von Maria in via lata, hernach Kardinalpriester von S. Marcellus, starb um 1214 in Rom. Näheres bei Jaffé, Reg. pont. Rom. S. 87. — Potthast, R. P. R. (1874) 464—466. — Die beiden vatikanischen Codices sind: Cod. Vatic. Lat. 4296. und 4304. Die Lehre von der gratia capitis findet sich im ersteren Kodex auf fol. 59. u. 60. Von der Summa des Petrus von Capua finden sich auch zwei Handschriften in Montecassino (mss. 351. u. 475.), Montpellier usw. Die Summa des Petrus von Capua ist eigentlich eine freiere Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus, eine „Summa super libro Sententiarum“.

als das Haupt der Kirche, über die „claves sacerdotales", über die Beziehungen der heiligen Eucharistie zur Kirche. Der am häufigsten zitierte Vater ist Augustin.

Ein vom heiligen Thomas oftmals zitierter und bekämpfter Summist ist Präpositinus von Cremona. Seine ungedruckte, prägnante, an spekulativer Tiefe dem ebengenannten Werke des Petrus von Capua weit überlegene Summa enthält über die Kirche keinerlei Gedanken, nur einen kurzen Abschnitt „de clavibus".[1])

Die Lehre des Papstes Innocenz III. über die Kirche hat Hurter in seiner Biographie dieses grossen Papstes dargestellt.[2]) Auf die Beziehungen zwischen Alexander von Hales und dem heiligen Thomas werden wir im Laufe der Darstellung oftmals hinweisen müssen.[3]) Dieser geniale Gründer der Franziskanerschule hat in seiner monumentalen Summa die Hauptpunkte über die dogmatische Lehre von der Kirche gelegentlich erörtert. Eine ziemlich eingehende Theorie von der Kirche hat uns ein älterer Ordensgenosse des heiligen Thomas, der Dominikaner Moneta von Cremona in seiner „Summa adversus Catharos et Valdenses" hinterlassen.[4])

---

[1]) Präpositinus von Cremona (nicht Präpositivus, wie man gewöhnlich gedruckt liest) ist nicht, wie auch Hurter, Nomenclator IV. 171. fälschlich annimmt, identisch mit dem Pariser Universitätskanzler Magister Präpositinus von Paris (ca. 1206.). Cfr. Denifle, Chartularium I. 66. Auch die Summa des Präpositinus ist eine freiere Bearbeitung der Sentenzen des Lombarden. Es heisst deswegen auch im Cod. Ottob. Lat 601. fol. 45.: „Incipit prologus super Summam Magistri Prepositini Cremonensis super Sententias Magistri Petri Lombardi." Die Handschriften des Präpositinus sind häufig, so z. B. Cod. Vat. Lat. 1174.; Cod. Vindob. 1409.; Cod. Paris. 15738.; Cod. Oxon., Coll. univ. n. 61. Auch die Erlangener Universitätsbibliothek enthält einen Präpositinuskodex. (Cod. Lat. 353.)

[2]) Hurter, Gesch. Papst Innocenz III., Bd. 3, S. 40 ff.

[3]) Die Hauptstellen der Lehre des Alexander von Hales über die Kirche sind: S. Th. III. q. 12. membr. 3.: Die Lehre von der gratia capitis; III. q. 40. membr. 5.: Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt; III. q. 5[illegible]. ff.: Traktat de lege evangelica; IV. q. 2. membr. 4.: „de initio et fine Ecclesiae".

[4]) „Venerabilis Patris Monetae Cremonensis Ord. Praed. adv

Im 5. Buche gibt Moneta gegenüber den damaligen Zeitirrtümern eine eingehende praktisch und polemisch gehaltene und von ausgiebigem Schriftbeweise gestützte Abhandlung über die Kirche. Er äussert sich über den Begriff, den Anfang und die Dauer der Kirche, er erörtert klar und korrekt die Rechte der kirchlichen Obrigkeit und kämpft gegen die Auffassung von einer lediglich unsichtbaren Kirche an. Thomas Ricchini O. Pr., der Monetas Werk für den Druck besorgte, weist in seinen Anmerkungen oftmals auf die Konkordanz zwischen Moneta und dem Aquinaten hin. Wie Moneta, so hat auch sein Ordens- und Zeitgenosse Rainer Sacchoni gegen die Catharer und die sogenannten Armen von Lyon in einer freilich kleineren Schrift angekämpft, welche bei Martène abgedruckt ist.[1])

Das Verhältnis des heiligen Thomas zu seinem grossen Lehrer Albert ist bislang noch nicht ganz untersucht. Dass der englische Lehrer manche Idee von seinem grossen Meister herübergenommen hat in philosophischer und theologischer Beziehung, ist selbstverständlich und auch von

---

Catharos et Valdenses libri quinque edidit Thomas Augustinus Ricchini O. Pr., Romae 1743. Das Werk ist verfasst nach 1250 (cfr. lib. 3. cap. 3. § 2. u. lib. 5. cap. 1. § 4.). Wir verweisen auf folgende Kapitel des 5. Buches: cap. 1.: Ecclesia catholica quae sit? cap. 2. Quando incoeperit Ecclesia Dei in hoc mundo? Er erörtert hier auch die Frage, ob Petrus in Rom gewesen, und bespricht das Verhältnis zwischen Sylvester I. und Konstantin d. Gr. cap. 3. An postquam Dei Ecclesia coepit, desierit esse? cap. 5 De praelatis Ecclesiae Er handelt hier besonders über die praelati mali in der Kirche und verteidigt die Gültigkeit der von denselben gespendeten Sakramente und betont, dass auch schlechten kirchlichen Obern Gehorsam in kirchlichen Dingen zu leisten sei. cap. 6. An Ecclesia possit facere novas constitutiones? cap. 7. An Ecclesia possit possidere divitias? cap 8. De domo materiali, de figuris et imaginibus Ecclesiae. — Ueber Moneta vgl auch Hurter, Nomenclator IV. 208. In fratris Galuagni de la Flamma Chronica Ord. Praed heisst es: „Magister Moneta, qui erat super omnes magistros mundi famosissimus.“ Ed. Reichert, Romae 1897, pag. 19.

[1]) Summa fratris Renerii Sacchoni O Pr. de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno bei Martène, Thesaurus novus Anecdotorum, Paris 1717. V. 1759—1776.

zeitgenössischen Autoren zugegeben, wie denn z. B. eine vatikanische Handschrift unter anderem auch „quaestiones, quas collegit D. Thomas ex libris Alberti Magni“ enthält.

Namentlich in seinem Sentenzenkommentar gibt der Doctor universalis an verschiedenen Stellen vorzüglich über Christum, das Haupt der Kirche, lichtvolle Erörterungen. Auf seine Lehre vom Primat und von der päpstlichen Unfehlbarkeit hat Leitner hingewiesen, während Bischof Ignatius von Regensburg hierüber eine eigene Monographie geschrieben hat.

Ungleich reichhaltiger ist die Lehre des heiligen Bonaventura über die Kirche. Der seraphische Lehrer hat mit besonderer Tiefe das innere mystische Wesen der Kirche in seinen Collationes in Hexaëmeron behandelt. Dabei hat St. Bonaventura auch die hierarchische Seite einlässlich behandelt. Er handelt über den Primat in seinen Schriften: de perf. ev. q. 2. a 2; Breviloqu. VI. c. 10. und 12. und an verschiedenen zerstreuten Stellen seines Sentenzenwerkes. Die Idee der Kirche bildet auch beim heiligen Bonaventura den Hintergrund, aus dem die gesamte theologische Wahrheit wirkungsvoll hervortritt. Auch die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit findet sich, wie der unermüdliche Bonaventuraforscher P. Fidelis a Fanna in einer eigenen Monographie bewiesen hat, klar und deutlich in den Schriften des „Doctor Seraphicus“ ausgedrückt.[1]) Unter den von P. Fidelis a Fanna und P. Jeiler aufgefundenen und herausgegebenen Quaestiones Disputatae des heiligen Bonaventura findet sich als Schlusartikel der quaestiones disputatae de perfectione evangelicae paupertatis (q. 4. a 3.) eine sehr ausführliche und gedankentiefe Abhandlung „de obedientia summo Pontifici debita“, in welcher aus der Heiligen Schrift, den heiligen Vätern und aus der ratio theologica der Primat und die höchste Lehrauktorität des Papstes erwiesen wird.

---

[1]) Seraphici Doctoris D. Bonaventurae de R. Pontificis primatu et infallibillitate a P. Fid. a Fanna collecta et annotata, Taurini, Marietti 1870. Vgl. St. Bonaventura und das Papsttum. Dogmatische Studie von P. Thomas Villanova, Kapuziner, Bregenz 1902.

Unseres Wissens ist dies die ausführlichste wissenschaftliche Darstellung dieser Lehre aus der Blütezeit der Scholastik.

Rücksichtlich der Zukunft hat die Lehre des heiligen Thomas über die Kirche einen hochbedeutsamen Einfluss auf die Anschauungen der späteren Theologen ausgeübt. Eine gedrängte literarhistorische Uebersicht wird den Beweis hierfür erbringen. Es haben sich schon zu Lebzeiten des heiligen Lehrers und noch mehr nach seinem Tode selbst im eigenen Orden lebhafte Kontroversen über manche Punkte der thomistischen Lehre gebildet, so dass Bernhard von Clermont O. Pr. den englischen Lehrer selbst gegen Aegidius Romanus in Schutz zu nehmen sich veranlasst sah.[1]) Jedoch die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche wurde in diesen Kontroversschriften nicht berührt, ebensowenig wie in den Zusammenstellungen von Antilogieen zwischen dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa des Aquinaten.[2])

Unmittelbare Schüler des englischen Lehrers sind Ptolemäus von Lucca und Petrus von Tarentasia aus dem Predigerorden, Aegidius Romanus und Augustinus Triumphus aus dem Augustinerorden. Ptolemäus von Lucca[3])

---

[1]) Diese Kontroversliteratur ist grossenteils ungedruckt; die Verteidigung richtet sich hauptsächlich gegen Heinrich von Gent, Wilhelm de la Mare u. a Die Apologie des Bernhard von Clermont findet sich Cod. Vatic. Lat. 772. fol. 4.: „Incipiunt impugnationes Bernardi claramontanensis contra fratrem egidium contradicentem thome super primo sententiarum.“ Aus dem Dominikanerorden traten ausserdem mit Verteidigungsschriften gegen die „corruptores fratris thome“ auf Joannes Parisiensis, Herväus Natalis, Thomas de Sutona, Rupertus de Erfort und Wilhemus de Masfelt. Eine solche Verteidigungsschrift wurde in Köln 1516 unter dem Namen des Aegidius Romanus gedruckt, die jedoch nach Quétif-Echard (I. 503.) eher dem Joh. v. Paris und nach andern dem Richard Crapuel zuzuschreiben ist. Cfr. Catalog. Cod. Manuscript. Bibliothek. Angel. ed. Narducci, Romae 1893, pag. 35 u. 36. Ueber diese Kontroversen vgl. auch Martene-Durand, Veterum Scriptorum et Monumentorum Collectio VI. 370.

[2]) Beispiele solcher Zusammenstellungen finden sich Cod. Vatic. Lat. 751. 813.; Cod. Lat. Palat. 608. usw.

[3]) Eine Biographie findet sich in der Ausgabe des Hexaëmerons durch Masetti O. Pr., pag. IX—XVI.

(eigentlich Tholomäus=Bartholomäus) verweist in seinem von Masetti herausgebenen Hexaëmeron auf ein von ihm verfasstes „libellus sive tractatus de jurisdictione Imperii et Summi Pontificis“.[1]) Von dieser Schrift findet sich jedoch keinerlei handschriftliche Spur, noch ist dieselbe im Stamser Katalog, bei Pignon und Quétif-Echard, notiert. Masetti[2]) vermutet mit Recht, dass Tholomäus hierunter seine Fortsetzung der Schrift des heiligen Thomas de regimine principum verstehe.

Petrus von Tarentasia[3]) ist neben Albert d. Gr. und dem heiligen Thomas als ein Hauptträger der Doktrin des Predigerordens anerkannt worden. In philosophischen Fragen ist der selige Petrus von Tarentasia, der als Innocenz V. eine Zierde des päpstlichen Stuhles gewesen, vielfach etwas Platoniker, in der Theologie schliesst er sich in gleicher Weise an Thomas und an Bonaventura an. Von seinem jetzt höchst selten gewordenen Sentenzenkommentar bemerken Quétif-Echard: „Revera scriptum Petri est veluti compendium scripti S. Thomae in Sententias.“ Petrus von Tarentasia gibt eine sehr klare und tiefe Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, wobei er auch an Alexander von Hales wörtlich sich anschliesst. In seinem Prolog zum I. Sentenzenbuche gibt er anknüpfend an Sprichw. 30, 18. 19: „Drei Dinge kann ich nicht begreifen, und das vierte verstehe ich gar nicht: den Weg des Adlers am Himmel, den Weg der Schlange auf dem Felsen, den Weg des Schiffes mitten im Meere, und den Weg des Mannes in der Jugend,“ den Ideengang des Sentenzenbuches wieder

---

[1]) Hexaëmeron ed. Masetti, pag. 116.

[2]) l. c. vgl. auch P. de Maria, Opuscula S. Thomae selecta tom. II, pag. 1—3.

[3]) Die Biographie Innocenz V. findet sich gedruckt an der Spitze der Ausgabe seines Sentenzenkommentars Tolosae 1652: Innocentii quinti vita ex varii auctoribus collecta; vgl. Rainaldi, Annal. eccles. an. 1272, cap. 67—68; an. 1276, cap. 18—25; Quétif-Echard I. 350 sqq; Touron, Hist. des hommes illustr. de l' ordre de S. Dominique I. 344 ff; Muratori, Rerum italic. script. III. 605. — Vie du bienheureux Innocent. V, Rome 1896. — Feret, La faculté de théologie de Paris. II. 485 bis 494. — Bestimmung des Provinzialkapitels von Orthez 1316 bei Denifle-Chatelain, Chartularium Univ. Paris. II. 174. n. 717. Anm.

und bezeichnet als Grundidee des 4. Buches die Kirche. „Per hoc, quod dicitur [via navis in medio maris] signatur materia quarti libri. Navis quippe est Ecclesia. Haec est Petri navicula, in quam Christus ascendit . . . In quarto autem libro tractatur, qualiter ecclesia per suos ministros in hoc mundo regatur per ecclesiastica sacramenta et quomodo tandem ad gloriam perducatur.“

Ein so inniges Verhältnis zu seinem Lehrer Thomas von Aquin, wie wir dasselbe z. B. bei Tholomäus von Lucca, Bernard von Clermont und etwas später bei Herväus Natalis finden, lässt sich aus den Schriften des Petrus von Tarentasia nicht ersehen. Er gehört eben neben Roland von Cremona, Robert Fitzacker, Robert Kilwardby u. anderen zu der streng augustinistischen Schule des Dominikanerordens, welche von der durch Albert d. Gr. und Thomas von Aquin gepflegten aristotelischen Richtung mehr oder minder unberührt geblieben ist, ja derselben sich ablehnend wenigstens in der Person des Robert Kilwardby gegenübergestellt hat.

Nicht ein Schüler des heiligen Thomas, wohl aber aus derselben Schule wie der englische Lehrer stammend ist Ulrich von Strassburg O. Pr., ein Lieblingsschüler des grossen Albertus und ein Hauptträger des deutschen Elementes in der Scholastik. Ulrich nennt voll Begeisterung seinen Lehrer „nostri temporis stupor et miraculum“.[1] Ueber die Lebensumstände dieses hervorragenden Scholastikers ist nicht viel bekannt ausser dass er einige Zeit Lektor in Strassburg, später (wahrscheinlich von 1272—1277) Provinzial von Deutschland gewesen und um das Jahr 1277 in Paris gestorben ist. Dass er zu seiner Zeit im höchsten Ansehen stand, geht aus dem einhelligen Lobe der zeitgenössischen Autoren hervor. Seine grossartig angelegte Summa ist nicht gedruckt; nur Dionysius, der Kartäuser, führt in seinem Sentenzenkommentar öfters Belegstellen aus dem Magister Ulricus an und bezeichnet ihn als „discipulus et imitator Alberti“. (Dionys. in I. Sent. dist. 1. q. 3.) Auch die deut-

[1]) Summa de bono Cod. Vatic. Lat. 1311. lib. IV. tract. 3. cap. 9. fol. 120.

schen Dominikaner Johannes Lektor und Johannes Nider zitieren Stellen aus Ulrich von Strassburg. Ein herrliches, mit schönen Initialen ausgestattetes Manuskript der Summa de bono des Ulricus de Argentina ist Cod. Vatic. Lat. 1311. Wir wollen hier nur auf die Stellen in dieser von hoher spekulativen Kraft und von deutscher Gemütstiefe zugleich zeugenden Summa verweisen, welche mit der Lehre von der Kirche im Zusamenhang stehen.[1]) Vor allem finden wir bei Ulrich (lib. V. tract. 1. cap. 13.) eine tiefgehende Erörterung über Christum, das Haupt der Kirche, desgleichen schätzenswerte Ideen über das Verhältnis des heiligen Geistes zur Kirche (lib. III. tract. 3. cap. 7.). Ueber den Primat bietet das 6. Buch manche zerstreute Notiz (lib. VI. tract. 3. cap. 9.; tract. 4. cap. 22.). Sehr ausführlich handelt er „de

[1]) Ueber das Leben, die Person und die Werke, besonders über die Summa de bono vgl. die nachfolgende Literatur: Martène-Durand, Veterum Scriptorum et Monumentorum collectio tom. VI. pag. 70 u. 368. — Quétif-Echard I. 356 ff. — Ambrosius de Abtamura O. Pr., Bibliotheca Dominicana, Romae 1677. pag. 46. — Trithemius, De scriptoribus eccles., n. 475. — Labbe, De script. ecclesiasticis II. 456. — Hauréau, Histoire de la Philosophie scolastique, Paris. 1880. III. 41 ff., wo er also sich äussert: „L' auteur s'y montre, en effet, savant theologien et savant philosophe.“ — Ulysse Chevalier, Repertoire des sources historiques etc., Paris. 1877—1886. pag. 643. — Hist. litt. de France XIX. 438. — Paulus de Loë O. Pr.: „De vita et scriptis B. Alberti Magni in Anal. Bolland. XIX. pag 260. 281. — Hurter, Nomenclator IV. 304. — Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe, Paderborn 1891, S. 18—22. Der vatikanische Kodex der Summa de bono stammt aus der Wende des 13. u. 14. Jahrhunderts. Die Summa zerfällt in 6 Bücher. Im 1. Buch gibt eine gründliche Erörterung über Wesen und Methode der theologischen Wissenschaft, das 2. Buch handelt von Gott dem Einen, das nächste von der Trinität, das vierte gibt eine ausführliche Schöpfungslehre mit gründlichster Behandlung der kosmologischen Lehre von Materie, Form usw., das 5. Buch ist der Christologie und Soteriologie gewidmet, das 6. Buch handelt über die gnadenspendende Tätigkeit des heiligen Geistes und über die Ethik. Ulrich von Strassburg ist durchgehends originell und selbständig, er vermeidet die scholastische Form. Ein mystischer Zug und grosse Gemütstiefe weht uns aus diesem Werke entgegen. Die von Ulrich angeführte und benützte Literatur ist eine sehr umfangreiche. Besondere Vertrautheit bekundet er mit Aristoteles und den arabischen Philosophen.

comparatione judicis ecclesiastici ad judicem saecularem" (VI. tr. 4. cap. 22.), wo er namentlich auch die Lehre von den zwei Schwertern zur Anwendung bringt. Jedoch eine derartig gründliche und ideenreiche Behandlung der Lehre von der Kirche wie bei Thomas von Aquin suchen wir bei Ulrich von Strassburg vergeblich. Freilich ist Ulrichs Summa unvollendet geblieben. Die Sakramentenlehre, die ja Anlass zu Bemerkungen über die Kirche bieten konnte, fehlt in der Summa Ulrichs gänzlich. Die Lehre von den beiden Schwertern finden wir auch in einer vielleicht gleichzeitigen Summa eines deutschen Autors, deren Manuskript in der vatikanischen Bibliothek betitelt ist als Summa magistri B. de Lang (cod. Vatic. Lat. 4297.). In der q. 135 beweist dieser Summist, dass der Kirche die beiden Schwerter zu eigen seien („quod uterque gladius sit Ecclesiae", fol. 99 u. 100.). In hohem Ansehen stand besonders in Deutschland das sogenannte Compendium theologicae veritatis, das bald dem Aegidius Romanus, bald dem heiligen Thomas oder dem heiligen Bonaventura, dann wieder dem seligen Albertus Magnus und auch einem Albert von Sachsen zugeschrieben wird. Selbst Ulrich von Strassburg wird als Verfasser genannt. Der wirkliche Verfasser scheint jedoch Hugo von Strassburg zu sein. Wie dem auch sein mag, über die Lehre von der Kirche enthält dieses Compendium gar nichts ausser einer kurzen Bemerkung von der gratia capitis. Dasselbe gilt auch von den zahlreichen gleichzeitigen Compendia theologiae, die meist anonym in den Handschriftenbeständen sich vorfinden. Dieselben sind für die Bildung eines Werturteils über die Entwicklung der scholastischen Lehre von der Kirche von keiner erheblichen Bedeutung.

Die Lehre von der Kirche wurde mit einer gewissen Vorliebe gepflegt und weiter entwickelt von den Schülern des heiligen Thomas aus dem Augustinerorden. Im Vordergrunde stehen hier Aegidius Romanus und Augustinus Triumphus.

Aegidius von Rom,[1]) aus dem Geschlecht der Colonna,

[1]) Gilles de Rome (Aegidius Romanus) und Aegidius Colonna

der „doctor fundatissimus", „prora et puppis theologorum" hat ausser einigen Erörterungen in seinem Sentenzenkommentar eigene Schriften über die Gewalt des Papstes verfasst. Bekannt ist seine Monographie „de renuntiatione Papae", in welcher er die Möglichkeit einer Abdankung von seiten eines Papstes prinzipiell erweist. [1]) Anlass zu dieser Schrift war die Abdankung Cölestin V. Fernerhin hat Aegidius eine eingehende Schrift über die kirchliche Gewalt geschrieben: „Aegidii Columnae Romani de ecclesiastica potestate ad summum Pontificem Bonifacium VIII. libri tres." [2]) P. Ludovicus Jak. a Sto. Carolo berichtet in seiner Bibliotheca Pontificia, dass Aegidius auch eine Abhandlung „de excellentia summi Pontificis" verfasst hat.[3]) Aegidius hat es verstanden, die Gedanken des heiligen Thomas über die kirchliche Gewalt weiter zu entwickeln und auf die Zeitfragen anzuwenden, wie er denn auch stets ehrerbietig von seinem Lehrer redet und ihn als „magnus vir, doctus vir vel magister" bezeichnet. Leider sind die Werke des Aegidius bislang noch nicht kritisch untersucht; dieselben sind zum Teil noch ungedruckte Manuskripte in der vatikanischen Bibliothek oder in der Bibliotheca Angelica in Rom. [4])

---

sind ein und dieselbe Person, nicht zwei wie fälschlich Ludwig Stein annimmt in: „Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance Archiv f Gesch. d. Philos. X. 161." Ueber Aegidius von Rom vgl. auch: Werner, Der Augustinismus des späteren Mittelalters, Wien 1881, S. 12 ff.; Prantl, Geschichte d. Logik im Abendlande III. 257; Haureau, Hist. de la phil. scol. III. 165 ff.; — Schulte, Quellen d. kan. Rechtes, Stuttgart 1877, II. Bd., S. 182; Feret l. c. II. 459—475.

[1]) Diese Monographie ist auch abgedruckt bei Roccaberti, Bibl. Pontif. Max. II. 1. sqq., vgl. hierüber auch Denifle-Chatelain, Chartularium II. 77. n. 604. Anm.

[2]) Bibliotheca Angelica, Cod. Lat. 367 (D. 1. 13.), fol. 365 sqq.; Bibl. nazionale in Florenz, Cod. I. VII. 12.

[3]) P. Ludov. Jacobi a Sto Carolo O. Carm., Biblioth. Pontif., Lugduni 1643. pag. 241.

[4]) In der vatikanischen Bibliothek sind die Werke des Aegidius Romanus enthalten in den Cod. Vatic. Lat. 823—848. Der Verfasser der Bulle: „Unam Sanctam" scheint Aegidius Romanus nicht gewesen zu sein, da ein von Prof. Grauert entdeckter ungedruckter Traktat des Minoriten Aegidius von Perugia (aus den Jahren 1321—1326)

Von noch höherer Bedeutung für die Lehre von der Kirche ist Augustinus Triumphus von Ancona,[1]) bei dem sich auch der Einfluss seines Lehrers Thomas von Aquin viel leichter nachweisen lässt. Augustinus Triumphus (geb. 1243), wurde 1265 Augustiner, danach in Paris Schüler des heiligen Thomas; auf dem Konzil von Lyon II im Jahre 1274 nahm er die Stelle seines Lehrers Thomas von Aquin ein, der auf der Reise zum Konzil gestorben war. Gestorben ist Augustinus Triumphus 1328 zu Neapel, wo er in der Kirche der Augustiner begraben liegt. Sein Hauptwerk ist die auf Befehl des Papstes Johann XXII. im Jahre 1320 verfasste: „Summa de Potestate ecclesiastica." Für das hohe Ansehen dieses Werkes zeugt der Umstand, dass sich von demselben eine grosse Zahl von Manuskripten in der vatikanischen Bibliothek, in der Bibliotheca Angelica in Rom und auch in der Münchener Staatsbibliothek befindet. Es ist dieses Werk auch frühzeitig und öfters gedruckt worden, zum erstenmal in Augsburg (1473), später in Köln (1475), in Venedig (1487) und in Rom (1583).

Die Summa de potestate ecclesiastica des Augustinus Triumphus umfasst 112 Quästionen, die wieder in Artikel

---

die positive Angabe enthält, dass Bonifaz VIII. selber die berühmte Bulle konzipierte. Siehe Deutsche Literarturzeitung 1902. n. 23. Sp. 1426 u. 1427.

[1]) Ueber Augustinus Triumphus finden sich schätzbare Notizen in der römischen Ausgabe seiner Summa de potestate ecclesiastica von 1583. — Torelli, Secoli Agost. V. 447. — Friedberg, Die mittelalterliche Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, Leipzig 1874, II. 1 ff. — Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayers, Leipzig 1874, S. 286. — Hollweck, Der Apostolische Stuhl und Rom, Mainz 1895, S. 20 u. 21. Schulte, a. a. O., S. 193 ff, der den Augustinus Triumphus unnobel, wenn nicht ungerecht behandelt. — Werner, Geschichte d. apolog. u. polem. Lit. III. S. 532. — Feret, La faculté de théologie de Paris. III. 485—488. — Denifle-Chatelain, a. a. O., II. 289. n. 848. Im Augustinerorden wird Augustinus Triumphus als Seliger verehrt. Auf seinem Grabmal in Neapel vor dem Hochaltare der Augustinerkirche steht unter anderm geschrieben: „Sanctus in vita et clarus in scientia, unde omnes debent sequi talem virum, qui fuit religionis speculum."

geteilt sind. Der erste Teil dieser Summa (von q. 1—35) handelt de potestate papae secundum se. Von q. 10—14 gibt er einen ausführlichen Exkurs über den Umfang des päpstlichen Lehramtes, gleichsam einen eingehenden Kommentar zur Stelle des heiligen Thomas: S. Th. 2. II. q. 1. a. 10. Der zweite Teil (von q. 35—76) handelt: de potestate papae, ut comparatur ad effectum. Der dritte Teil (q. 76—112) handelt de potestate papae, ut comparatur ad statum. Triumphus ist ein begeisterter Anhänger des heiligen Thomas, von dem er mitunter ganze Partien wörtlich herübernimmt.[1]) Er gleicht dem englischen Lehrer auch durch die Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung, durch die edle Milde in der Polemik und durch die Objektivität und Ruhe, welche über das ganze Werk ausgegossen ist. Wie Thomas zitiert er auch häufig Aristoteles, die arabischen Aristoteliker, den heiligen Augustin und die kirchlichen Rechtsquellen. Seine Lehre über die Kirche und die Gewalt des Papstes hat einen ausgesprochenen dogmatischen Charakter, allenthalben geht er von höheren Prinzipien und von der Erwägung des inneren Wesens und Lebens der Kirche aus. Eine innige Liebe zur Kirche und ihrem Oberhaupte, eine aus innerster Ueberzeugung hervorgehende Begeisterung für die kirchliche Auktorität, ein festes Vertrauen auf die stete Widerstandskraft der Kirche gegen ihre Feinde tritt uns allenthalben in diesem Werke entgegen. Wie schön sind nicht die Worte in der Widmung an Papst Johann XXII., in welchen er die Unüberwindlichkeit der Kirche also ausspricht: „His omnibus modis impugnatur quandoque Christi sponsa, sed vinci non potest: tempestas suscipit, sed non demergitur: jacula mittuntur in eam, sed non perforatur; machinamenta praeparantur, sed turris Davidica non eliditur.“

Freilich ist es nicht zu leugnen, dass Augustinus Triumphus in seinen Ansichten über die Gewalt des Papstes zu

---

[1]) So nimmt er z. B. in q. 11. a. 1. ganz wörtlich eine längere Stelle aus der Erklärung des heiligen Thomas zum apostolischen Symbolum an.

weit gegangen ist, indem er eine potestas directa papae in temporalibus im weitesten Umfange verteidigte. Namentlich in q. 36: de imperii derivatione kommt diese seine übertriebene Anschauung zum Ausdrucke, indem er von der Analogie des Verhältnisses zwischen Sonne und Mond ausgehend sicherlich dem Papste in temporalibus zu viel, dem Kaiser hierin zu wenig Recht einräumt. Hier ist Augustinus Triumphus auch nicht mehr den Anschauungen seines Lehrers Thomas von Aquin konform, welch letzterer, wie aus seinem opusc. de regimine principum I. 14. und andern Stellen sowie aus der Erklärung seiner besten Kommentatoren Konrad Köllin und Franz von Victoria hervorgeht, nur eine potestas indirecta in temporalia dem Papste zugesteht. Man müsste freilich in der Behandlung der Lehre des heiligen Thomas vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat auf diesen Punkt ausführlich zu sprechen kommen. Augustinus Triumphus hat auch einen eigenen Traktat „de sacerdotio et regno“ geschrieben.[1]) Diese übertriebenen Anschauungen unseres Augustinus Triumphus und anderer zeitgenössischer Autoren „erklären sich“, wie Schrörs mit Recht bemerkt,[2]) „nicht aus einer unwürdigen Devotion gegen den heiligen Stuhl, sondern aus den leidenschaftlichen Gegensätzen jener Zeit“. Ausserdem dürften diese Uebertreibungen mitbeursacht sein durch übermässige Anwendung der deduktiven Methode, durch Ausserachtlassung der bei aller Konsequenz doch nötigen Unterscheidungen und Restriktionen und besonders auch durch Mangel an Kenntnis der Kirchengeschichte. Fernerhin fehlten grade in diesen komplizierten

---

[1]) Biblioth. Angelica. Cod. Lat. 739. Vgl. Ludov. Jacob. a Sto. Carolo, Biblioth. Pontificia, pag. 272.

[2]) Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. XV, S. 133, Anm. 1. Vielleicht etwas zu scharf urteilt über Agostino Trionfo und Alvaro Pelayo Pastor in seiner Papstgeschichte [1], I. Bd., S. 69 Finke hat die Auszüge Lamprechts aus Agostino Trionfo näher geprüft und die demselben von Lamprecht und Harnack gemachten Vorwürfe als übertrieben und unberechtigt gefunden. Vgl. Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts. Rom 1896, S. 42 ff.

Fragen abschliessende und erschöpfende Vorarbeiten und Gesamtdarstellungen.

Dem Augustinerorden gehörte auch Jakob Capocci von Viterbo (doctor speculativus † 1308 als Erzbischof von Benevent) an, der ein inniger Verehrer und vielleicht auch ein Schüler des heiligen Thomas war.[1]) Er hat ein sehr gedankenreiches Buch „de regimine christiano" verfasst, in welchem er die Kirche besonders unter dem Gesichtspunkte des Reiches Gottes würdigt. Es ist diese Schrift vorzugsweise dogmatisch gehalten und bewegt sich namentlich in der Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, ganz in thomistischen Gedanken.[2]) Das Buch, das dem Papste Bonifaz VIII. gewidmet ist, wurde nie gedruckt. Es zerfällt, wie wir aus einem Kodex der römischen Bibliotheca Angelica entnehmen,[3]) in zwei Traktate. Der erste handelt

---

[1]) Ueber Jakob Capocci von Viterbo handeln Werner, Der Augustinismus, S. 13 u. 14; Hauréau, Hist. de la phil. scol. III. 159. u. 160.; — Feret, l. c. III. 479.

[2]) Namentlich zeigt sich diese Uebereinstimmung mit Thomas in tract. 2. cap. 1., wo fast wörtlich die Lehre des heiligen Thomas S. Th. III. q. 8. a. 6. wiedergegeben ist.

[3]) Biblioth. Angelica. Cod. Lat. 367. (D. 1. 13.) fol. 67—180. Ein zweiter Kodex befindet sich in derselben Bibliothek: Cod. 344. (fol. 1. bis 169.) Zur Beurteilug des Werkes diene die nachstehende Inhaltsübersicht:

Tract. I. De regni ecclesiastici gloria. cap. 1. Quod Ecclesia convenienter et proprie Regnum dicitur. — cap. 2. Quod Ecclesia est regnum orthodoxum. — cap. 3. Quod Regnum Ecclesiae est unum. — cap. 4. Quod Regnum Ecclesiae est catholicum. — cap. 5. Quod Ecclesiae Regnum est sanctum. — cap. 6. Quod Ecclesiae Regnum est Apostolicum. (Eine sehr eingehende dogmatische Darstellung der Eigenschaften der Kirche.)

Tract. II. De potentia Christi regis et sui Vicarii. cap. 1. De potentia. — cap. 2. Quod Christi potentia communicanda fuit hominibus. — cap. 3. Quibus hominibus communicata est Christi potestas. — cap. 4. De differentia sacerdotalis et regalis potentiae in praelatis Ecclesiae. — cap. 5. De gradibus et inaequalitatibus sacerdotalis potestatis et regiae. Ubi etiam agitur de primaria Summi Pontificis super omnes Ecclesias. — cap. 6. De differentia et convenientia duplicis potestatis regiae, scilicet spiritualis et saecularis. — cap. 7. De quibusdam aliis comparationibus potestatis temporalis et spiri-

von der Herrlichkeit des Reiches der Kirche im allgemeinen, der zweite von der Gewalt Christi und seines Stellvertreters. Im zweiten Traktate (cap. 7.) äussert er über das Verhältnis von Kirche und Staat ungefähr dieselben Anschauungen wie sein Ordensgenosse Augustin von Ancona.

Im besonders hohem Masse klingt die Lehre des heiligen Thomas von dem Wesen und der Gewalt der heiligen Kirche wieder in den Schriften der Dominikanerschule des 14. Jahrhunderts. Die Hauptträger der thomistischen Tradition sind Johannes von Neapel, Herväus Natalis und Petrus von Palude.[1]) Namentlich die beiden ersten Thomisten erklären die Ideen des Aquinaten mit einer Einfachheit, Klarheit und Objektivität, wie man sie bei späteren Thomisten nicht allzu oft findet.

Johannes von Neapel,[2]) um das Jahr 1315 Professor

---

tualis. — cap. 8. De quibusdam considerandis notabiliter circa potestates praedictas. — cap. 9. Quod in summa potestate spirituali est plenitudo potestatis pontificalis et regalis. — cap. 9. Objectiones et earum solutiones.

[1]) Auch Wilhelm Durandus a S. Porciano O. Pr. hat einen beachtenswerten Tractat „de jurisdictione ecclesiastica" geschrieben Vgl Hurter, Nomenclator IV. 131. — Der Traktat des Dominikaners Johannes von Paris II.: „de potestate regali et papali" ist nach den Intentionen Philipps des Schönen abgefasst.

[2]) Johannes von Neapel († zwischen 1323—1330) O. Pr., war einer der vortrefflichsten Verteidiger des heiligen Thomas. In einem Vatikanischen Kodex aus dem 14. Jahrhundert (Cod. Vatic. Lat. 772. fol. 97. sqq.) finden sich ungedruckte Quodlibeta desselben. Auf fol. 100 v beginnt er eine scharfsinnige Apolologie des heiligen Thomas: „Queritur, utrum licite possit doceri parisiis doctrina fratris tome quoad omnes questiones eius." Auch sein Kommentar zu den Sentenzen ist ungedruckt geblieben. Seine quaestiones variae (42) Parisiis disputatae, welche für seine Auffassung vom Primat von Belang sind, sind 1618 durch seinen Ordensgenossen Gravina veröffentlicht worden und zwar in Neapel. Sie gehören zu den schönsten Werken der älteren Thomistenschule. Er kennt auch das kanonische Recht. Seine Lehre vom Primat stützt er keineswegs bloss auf den liber thesaurorum, den er auch kennt und zitiert. Petrus Niger zählt in seinem Prolog zum Clypeus thomisticus den Johannes von Neapel mit Herväus, Paludanus und Capreolus zu den berühmtesten Doktoren des Predigerordens. Vgl. auch Hauréau, Histoire de la Philos. scol. [2] III. 343. Hurter, Nomenclator IV. 435.

in Paris, hat in seinem: „Quaestiones variae Parisiis disputatae“ betiteltem Werke die Auktorität der Kirche und des Papstes namentlich gegen Occam verteidigt. In der quaestio 39 genannten Werkes gibt der gelehrte Dominikaner eine sehr klare Abhandlung über den Primat, wobei er die Lehre des „frater thomas“ (S. c. G. IV. 76.) dialektisch zergliedert. Ueber das Verhältnis von Kirche und Staat finden sich bei ihm dieselben Anschauungen, wie bei Augustinus Triumphus.

Ein hervorragender Thomist, der ein feines Verständnis für die Eigenart und Inhaltlichkeit der philosophisch-theologischen Spekulation des Aquinaten bekundet und durch metaphysische Tiefe, sowie auch durch Klarheit der Beweisführung und Darstellung dem englischen Lehrer congenial ist, ist Herväus Natalis (de Nedellec), auch Brito (wegen seiner Herkunft aus der Bretagne) zubenannt, frühzeitig Mitglied des Dominikanerordens, dann Professor in Paris und schliesslich Generalmagister des Predigerordens, als welcher er im August 1323 starb.[1])

Herväus Natalis, unter dessen Generalat der Aquinate von Johann XXII. kanonisiert wurde, hatte im Konvent von Paris, dem er nachweisbar schon im Jahre 1303 zugehörte,[2]) sich gründlich in den Geist und die Lehre des

---

[1]) Ueber Herväus Natalis handeln Quétif-Echard l. c. I. 533 bis 534; Hauréau, Histoire de la philos. scolastique. III. 327. sqq.; Hauréau, Notices et extraits des man. latins de la Bibl. nat. V. 20.; Prantl, Gesch. der Logik III. 264. Hurter, Nomenclator IV. 384. Douais, Essai sur l' organisation des études dans l' ordre des frères prêcheurs, Paris 1884, pag. 99 sq. Werner, Thomas von Aquin III. 104 ff. Reinhold Seeberg über Herväus Natalis in Hauck's Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche (3. Aufl.) VII. 771. Herväus Natalis ist wohl zu unterscheiden von seinem etwas später lebenden Ordensgenossen Herväus de Cauda, von dem sich in der Biblioteca Laurenziana in Florenz eine „Tabula super omnes libros S. Thomae“ befindet. Cod. Fes. CIX. fol. 1--105. Das Explicit beginnt: „Explicit tabula super libros Sancti Thome edita a fratre herveo de cauda, magistro in theologia tempore quo erat lector in ordine predicatorum.“

[2]) Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris II. 107.

heiligen Thomas hineinvertieft. Er war auch Zeuge der vielen Widersprüche und Befehdungen, denen das thomistische System an der Wende des Jahrhunderts begegnete. Er stählte sich in diesem Geisterkampfe zum mächtigen Apologeten des Doktor Angelikus. Sein Hauptwerk, der verhältnismässig kurze Sentenzenkommentar (lectura super sententias) ist ein wirklich goldener Schlüssel zum Verständnis der littera et mens Aquinatis.[1]) Er verliert sich nicht, wie viele seiner Zeitgenossen, in kleinlichen Fragen und Zweifeln, sondern zeigt vielmehr seine Geistesschärfe in einer metaphysischen und organischen Behandlung und allseitigen Beleuchtung der Hauptpunkte der thomistischen Doktrin. Für den Nachweis, welches in schwierigen Streitfragen eigentlich das vom Aquinaten beabsichtigte Urteil sei, ist die objektive und wohlbegründete Entscheidung des Herväus Natalis von hohem Werte. Für die Lehre von der Kirche, die in diesem Sentenzenkommentar nicht eigens behandelt ist, wirft die tiefgehende Erörterung der Hauptfragen der Christologie und der Sakramentenlehre reichlich Licht.

Die philosophischen Schriften des Herväus Natalis verteidigen die Philosophie des Aquinaten mit Sicherheit und Mässigung gegen Heinrich von Gent, Skotus, Durandus, Aureolus und Gottfried von Fontaines.[2]) Nur ein Teil seiner

---

[1]) Dieser Sentenzenkommentar ist gedruckt Venetiis 1505 und Parisiis 1647. Vgl. auch Feret, La faculté de theologie de Paris, Paris 1894. III. 386—390.

[2]) Der Cod. Vatic. Lat. 859, fol. 1—117 enthält die Quodlibeta (es sind jedoch eigentlich Quaestiones disputatae) gegen Heinrich von Gent (de ente et essentia, de formis). Diese Abhandlungen des Herväus Natalis gegen den doctor solemnis sind wohl seine bedeutendste philosophische Leistung, sind jedoch ungedruckt und wohl zu unterscheiden von seinen andern Quodlibeta (Cod. Vat. Lat. 860 u. 861.), welche grossenteils später gedruckt wurden Venetiis 1486 und in einer durch 8 Traktate vermehrten grösseren Ausgabe ibid. 1513. Auch die vatikanischen Codices 772 und 817 (Hervei Natalis defensa doctrina D. Thome in duas partes divisa) enthalten einige Schriften des Herväus Natalis. In der Nationalbibliothek zu Florenz (Cod. S. Maria Novella 532. E. 5.) befindet sich: Gotofredi quodlibeta abbreviata per magistrum Herveum, fol. 1—102. Hieran schliesst sich fol. 102—106 eine tabula über das ganze Werk und von fol. 106—108

gehaltvollen philosophischen Abhandlungen ist gedruckt worden, während seine höchst bedeutsamen Arbeiten gegen Heinrich von Gent lediglich Manuskript geblieben sind. Für uns kommt zunächst sein, wie aus der grossen Zahl von Handschriften erhellt, im Mittelalter sehr geschätzter Traktat „de potestate papae“ (von einigen Codices auch de potestate ecclesiasticae jurisdictionis genannt) in Betracht, welcher später auch im Druck erschienen ist[1]) und auch in den Verhandlungen des Vatikanums wegen seiner klaren Fassung der päpstlichen Unfehlbarkeit zitiert wurde.[2]) Wie aus einer Florentiner Handschrift hervorgeht ist diese Schrift des Herväus gegen Johannes de Polliaco gerichtet: „Incipit trctatus fratris hervei natalis, magistri in theologia ordinis praedicatorum de potestate ecclesiastice jurisdictionis contra magistrum Joannem de puliacho.“ Herväus Natalis verbreitet sich mit der ihm eigenen logischen Strenge: „de potestate pape, de potestate prelatorum inferiorum, de comparatione unius potestatis ad aliam, wobei er in strittigen Fragen alle Gründe pro et contra ausführlich prüft und die von ihm selbst fixierte conclusio durch eine klare, auf die Heilige Schrift, die Väter und Vernunftgründe („persuasiones logicales“, wie er sich ausdrückt) sich stützende, stellenweise in syllogistischer Form fortschreitende Beweisführung begründet. Erst nachdem er so die Wahrheit allseitig erörtert und beleuchtet hat, geht er an die Kritik der „errores quorumdam modernorum“. Der ganze Gedankengang dieser Schrift des grossen Thomisten ist von philosophischem, metaphysischem Geiste getragen, worauf auch die häufigen

---

eine „tabula super eodem quodlibet in quibus locis idem contradicit aliis doctoribus vel nova dicit“, wo namentlich das betont ist, was „contra thomam“ ist.

[1]) Handschriften dieses Traktates (Incipit: Apostolus ad Romanos X. loquens“) finden sich u. a. in der Markusbibliothek in Venedig (Cod. Lat. CXCIII Bess.), in der Florentiner Nationalbibliothek (Cod. I. X. 51. S. Marco). Ferner Cod. Vatic. Lat. 4109. 4131. (enthält von Herväus Natalis einen Traktat de potestate pape, desgleichen de jurisdictione, de exemptione), 4132 usw. Cod. Palat. lat. 679. Gedruckt wurde dieser Traktat, Paris 1500, 1506 und 1647.

[2]) Collectio Lacensis VII. 1708.

Aristoteleszitate hindeuten. Eine ideale Auffassung vom Zwecke der Kirche sichert dem dogmatischen Moment die erste Stelle in der Beurteilung der kirchlichen Gewalt. „Finis totius jurisdictionis ecclesiastice (que post Christum principaliter residet ad papam) est ordinare communitatem christianam ad impendendum deo cultum debitum et sibi acceptum et per consequens vite eterne meritorium.“ Seine Konvenienzgründe für den Primat sind vom Zweckgedanken inspiriert und erinnern an des heiligen Thomas S. c. G. IV. 76. Die Entwicklung des dogmatischen Gehalts von Matth. 16, 18 mit Zuhilfenahme der Väterlehre ist ein beachtenswertes Beispiel eines ausführlichen dogmatischen Schriftbeweises in der mittelalterlicheu Theologie.

Ein sehr geschätzter Theologe des Predigerordens war Petrus Paludanus (de la Palu, de Palude † 1342).[1]) Quétif-Echard nennen ihn: „Magnum ordinis gentisque suae ornamentum, omnium prope scriptorum commendatione clarum.“ Gedruckt ist sein Kommentar zum 3. und 4. Sentenzenbuch, worin er gelegentlich der Inkarnationslehre (gratia capitis) und der Sakramentenlehre (Primat) auch über die Kirche in lichtvoller Weise handelt. Ihm wird auch ein Traktat: De causa immediata ecclesiasticae potestatis zugeschrieben, der unter diesem und auch andern Titeln häufig handschriftlich sich vorfindet. Er zerfällt in 6 Bücher: Primo de potestate Petri. Secundo de potestate Apostolorum. Tertio de potestate discipulorum. Quarto de potestate papae. Quinto de potestate episcoporum. Sexto de potestate curatorum. Jedoch wird diese Abhandlung nicht den Petrus Paludanus, sondern seinen Ordensgenossen Wilhelm Petrus von Godin († 1336) zum Verfasser haben. Letzterer soll auch einen tractatus de nuptiis Christi et Ecclesiae verfasst haben.[2])

---

[1]) Feret III. 394—399. Quétif-Echard I. 603. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludw. d. B., Leipzig 1874, S. 287, Anm. 1. Hurter, Nomenclator IV. 435. Morgott, Kirchenlexikon 9², 1321 ff.

[2]) Ueber Godin vgl. Quétif-Echard I. 592. 607.; Feret III. 417—418. Revue Thomiste VII. 517 ff.

Guido Vernani, gleichfalls Dominikaner, nahm in einer eigenen Schrift: „De Potestate Summi Pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighieri“ Stellung gegen die Kirchenpolitik des grossen Florentiner Dichters, wobei er sich viel auf Augustin und den heiligen Thomas beruft. Derselbe Verfasser schrieb auch eine Monographie „De potestate Summi Pontificis“, in welcher er die Idee des Primates in spekulativer Weise und zugleich mit vielen Hinweisungen auf Augustin, Hugo von St. Viktor („magnus et authenticus doctor Ecclesiae Ugo de S. Victore“), Thomas, Aristoteles entwickelt.[1]) Es wäre noch eine Reihe von Traktaten über die päpstliche Gewalt aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu erwähnen, die zumeist ungedruckt geblieben sind.[2])

Die Vertreter der Thomistenschule bekämpften auch energisch die Bestrebungen der Begharden und der verschiedenen aftermystischen Zeitirrtümer, welche mehr oder minder auch am Kirchenbegriffe rüttelten. So verfasste Herväus Natalis auf Bitten des Papstes Johannes XXII. einen Traktat de paupertate Christi et Apostolorum. Eine gleichlautende Schrift wird auch dem Johannes von Neapel zugeeignet. Im Cod. Vatic. Lat. 3740. werden die verschiedenen Ansichten über diese Fragen gruppenweise

---

[1]) Diese beiden Traktate sind gedruckt Bononiae 1746. Die Schrift gegen Dante ist 1327 verfasst. Gegen Dante polemisiert auch S. Antoninus. Summa Histor. Tit. 27. cap. 5. § 2.

[2]) Eine Reihe solcher Traktate findet sich zerstreut notiert bei Faucon, Le librairie des Papes d' Avignon, Paris 1886. In der vatikanischen Bibliothek kommen hauptsächlich die Cod. Vatic. Lat. 4106—4150 in Betracht. Zu Guido Vernani sei noch bemerkt, dass vor ihm auch eine Erklärung zur Bulle „Unam Sanctam“ erhalten ist. Eine Handschrift hiervon ist in der Florentiner Nationalbibliothek. Cod. S. Marco I. X. 51. fol. 45—69. Das Explicit fol. 69 lautet: „Explicit expositio secundum fratrem Guidonem Vernanum de Arimino ordinis predicatorum super decretali Unam Sanctam edita a domino Bonifacio papa octavo. deo gracias. Amen.“ Hier ist auch einschlägig der Traktat des Augustiners Hermann von Schildiz: Contra haereticos negantes immunitatem et jurisdictionem Stae Ecclesiae [cod. lat. 4232. Bibl. nat. Paris.]. Vgl. über Hermann von Schildiz, Finke im Hist. Jahrbch. d. Görresges. 1888, S. 568 ff.

zusammengestellt, wobei als Bekämpfer der irrtümlichen Anschauungen hauptsächlich Thomisten erscheinen. (Fr. Henricus O. Praed., Joannes de Neapoli O. Pr., Dominicus O. Pr. usw.)

So hat die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche durch seine Schüler sich fortentwickelt und sich als mächtige Schutzwehr der kirchlichen Gewalt und Auktorität gegenüber gegenteiligen Theorien erwiesen.

Es ist zur Vervollständigung und Beleuchtnng des Bildes, das wir von dem Fortwirken und der Fortbildung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche in der Thomistenschule und in den mit derselben verwandten Schulen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts entworfen haben, von Wert und Bedeutung, die Anschauungen anderer vielfach der Thomistenschule gegnerischer Lehrrichtungen über die Kirche in einer gedrängten Uebersicht zu behandeln.

Die Franziskanerschule, ursprünglich in Alexander von Hales und Bonaventura in inniger Harmonie mit der Dominikanerschule, trat mit Duns Skotus in einen entschiedenen Gegensatz zur letzteren, ein Gegensatz, der subjektiv heftiger gefühlt und geführt wurde, als er tatsächlich objektiv vorhanden war. Die Lehre von der Kirche blieb von diesen Kontroversen unberührt, die streng kirchliche Auffassung war der gemeinschaftliche Boden dieser wissenschaftlichen Fehden. Reinhold Seeberg in seinem in vielen Stücken vortrefflichen Buche über „die Theologie des Johannes Duns Skotus“ sucht freilich ohne eigentliche Begründung den Kirchenbegriff des „Doctor subtilis“ mit dem Kirchenbegriff des Aquinaten in Widerspruch zu bringen, ja, er bringt Skotus mit Wiclif, Occam und Luther in Zusammenhang. Der Historiker, meint Seeberg,[1] „wird auch nicht verkennen, wie scharf unser Dogmatiker die Konsequenzen der reformatorischen Bewegung seiner Tage an dem überkommenen Kirchenbegriff durchgeführt hat, man vergleiche damit die Ausführungen des Thomas über die Kirche

---

[1]) Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Skotus, Leipzig 1900, S. 481.

in seiner Erklärung des apostolischen Symbols". „Wenn die Hierarchen für das Unternehmen des Thomas seit den Zeiten der grossen Umwälzung immer mehr Sympathie besessen haben, so hat sie ein richtiger Instinkt geleitet."[1]) Diesen und ähnlichen Ausführungen Seebergs gegenüber gilt: Quod gratis asseritur, gratis negatur. Skotus, der bei den Vätern des Florentinums in so hohen Ehren stand, dessen Lehrpunkte auf dem Tridentinum durch Ambrosius Catharinus, Camillus Musso und Andreas de Navarro klar gelegt und verteidigt wurden, Skotus ist wahrlich kein antikirchlicher Theologe.[2]) In den umfassenden Streitschriften über Thomas und Skotus von Johannes de Rada, Franz Macedo u. a. findet sich in der Lehre von der Kirche und vom Primat keinerlei Widerspruch zwischen dem Doctor Angelicus und dem Doctor subtilis vorgetragen. Skotus adoptiert den traditionellen Begriff von der Kirche als universitas fidelium, communio fidelium. Er behandelt wie die andern Kommentatoren der Sentenzen an den betreffenden Stellen die Lehre von Christus als dem Haupte der Kirche, von der kirchlichen Gewalt, speziell dem Primate usw. In Bezug auf die hierarchische Ausprägung des Kirchenbegriffes findet sich Skotus im Einklang mit Thomas, wenn er auch hierüber sich nicht so oft und so klar äussert. Wenn man von einer Verschiedenheit zwischen dem thomistischen und skotistischen Kirchenbegriff reden will, so dürfte dieselbe darin bestehen, dass bei Thomas die organisch-mystische Seite des Kirchenbegriffs mehr betont ist. Das ist ersichtlich aus der spezifisch thomistischen Lehre vom physischen Wirken Christi in der Kirche, von der physischen Wirksamkeit der heiligen Sakramente. Die Auffassung des englischen Lehrers vom „corpus Christi mysticum" kommt

---

[1]) Seeberg, a. a. O., S. 642. Seeberg behandelt die Lehre des Scotus von der Kirche von S. 468—481. Seeberg ist wie Prantl (Gesch. der Logik III. 202.) u. a. bestrebt, den Doctor subtilis über den heiligen Thomas zu stellen.

[2]) Schwane, Dogmengeschichte d. mittl. Zeit S. 550 bemerkt: „Duns Skotus ist trotz seiner kritischen Richtung ein eifriger Förderer der Autorität der Kirche und des Papstes."

eben der tiefsinnigen von einem erhabenen christlichen Realismus getragenen Anschauung der Väter weit näher als die Art und Weise des Skotus in Behandlung derartiger Probleme. In Thomas durchdringen sich positive, spekulative und mystische Theologie, während der grosse Franziskanertheologe vorzugsweise Dialektiker ist. Diese Verschiedenheit, welche sich auch in der Lehre von der Kirche mehr oder minder zeigt, liegt in der wissenschaftlichen Eigenart der beiden grossen Scholastiker begründet. Eine Verschiedenheit in der kirchlichen Richtung und Gesinnung, eine wirklich sachliche Differenz zwischen beiden Kirchenbegriffen ist aus einer Vergleichung beider Autoren nicht ersichtlich.

Der entschiedenste Verteidiger der Lehre des Duns Skotus ist Franz Mayronis, genannt der „Magister acutus abstractionum". Dieser Franziskanertheologe gibt in seinem Kommentar zur IV. Sent. dist. 19. q. 1 eine kurze und gediegene Darstellung der Lehre vom Primat in scharf umschriebenen Thesen. Ibid. q. 4 legt er seine Grundsätze über die Gewalt des Papstes in zeitlichen Dingen vor. In seinen Quodlib. q. 11 hehandelt er an einem konkreten Falle („Utrum principatus Siciliae ex hoc fit nobilior, quod subest Ecclesiae?") das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, wobei ihm als Leitsatz die These dient: „Maxima nobilitas inferiorum attenditur in eo quod suis superioribus conjunguntur." [1])

Logisch und zeitlich steht, wie M. de Wulf bemerkt, in der Mitte zwischen Thomas von Aquin und Duns Skotus Heinrich von Gent („doctor solemnis"). [2]) Der Gegensatz

---

[1]) Wir benützten Franz Mayronis in der Venediger Ausgabe von 1520. Die vatikanische Bibliothek birgt von seinen Werken Handschriften: Codd. Vatic. Lat. 891—902.

[2]) Ueber Heinrich von Gent vgl. Ehrle im Archiv f. Lit.- u. Kirch.-Gesch. d. M.-A., I. Bd. 366—401. u. M. de Wulf, Etudes sur Henri de Gand, Louvain 1895. Ein Schüler Heinrichs von Gent und zugleich ein begeisterter Lobredner des Aquinaten ist Gotfried von Fontaines, der Verfasser von 14 Büchern sorgfältig ausgearbeiteter Quodlibetales (Cod. Vatic. Lat. 1031), in denen sich über die

zwischen Heinrich von Gent und dem heiligen Thomas bezieht sich vornehmlich auf philosophische Fragen. Eine Anzahl von Dominikanern in der Zeit unmittelbar nach dem Tode des Aquinaten, wie z. B. Bernhard von Clermont, Herväus, Rupert von Erfort, Wilhelm von Mackelnfield schrieben deshalb Verteidigungsschriften „contra dicta Henrici de Gande, quibus impugnat Thomam“. In der Lehre von der Kirche stand Heinrich von Gent in vollem Einklang mit den andern Scholastikern. Ausser einigen Aeusserungen mehr praktischer Natur in Quodlibet VI. q. 32. u. a. streift Heinrich von Gent die Lehre von der Kirche nur im 1. Teile seiner theologischen Summa, a. 10., wo er das Verhältnis von Kirche, Heiliger Schrift und theologischer Wissenschaft näher untersucht und beleuchtet.

In der Karmelitenschule gelangte zu besonderm Ansehen Johannes de Bacon (Baccho, Bacco, Baconthorp), genannt der „doctor resolutus“. Die Hauptwerke Baconthorps sind sein Sentenzenkommentar, in welchem er sich nicht an die übliche Anordnung und Reihenfolge der Distinktionen hält, und drei Bücher Quodlibeta. In philosophischer Beziehung konnte Aquarius in seiner Ausgabe des Capreolus eine stattliche Anzahl von „dissensionum capita“ zwischen Thomas und Baconthorp zusammenstellen.

In theologischen Fragen verfolgt Baconthorp eine mehr praktische Richtung, welche schon durch seine Auffassung vom Zwecke der Theologie angedeutet und begründet ist: „Theologia principalius est practica quam speculativa.“ (Comm. in I. Sent. prol. q. 4. a. 3.)[1] In Form eines Pro-

---

Lehre von der Kirche freilich nur die eine oder andere gelegentliche Notiz findet. In seinen kurzen von Uccelli als Anhang zur Summa contra Gentes edierten Scholien zu einzelnen Kapiteln dieses Werkes des Aquinaten gibt Gotfried auch eine Zusammenfassung von S. c. G. IV. 76., dieser Zentralstelle der thomistischen Lehre vom Primat. Ueber Gotfried von Fontaines vgl. Feret. III. 215—220., Hurter IV. 243., Histoire littér. de la France XXI. 547.

[1]) Doctoris Resoluti Joannis Bacchonis (Bacontorp) Angli Quaestiones in IV. Sent., Cremonae 1618. Die Lehre vom „corpus Christi mysticum“ hat durch Baconthorp keine Förderung und Fortentwicklung erfahren. Hierzu war er zu wenig Mystiker.

loges begegnet uns an der Spitze vom 4. Buche dieses Sentenzenwerkes eine Reihe zusammenhängender apologetischer Fragen, die in den Quästionen 10—12 sich zu einem abschliessenden Traktat über die Kirche gestalten. In q. 10 stellt er sich die Frage: „Quam spiritualem potestatem habeat papa?“, welche Frage er dann mit Herbeiziehung eines reichen kanonistischen Materials beantwortet. In q. 11 wird die Frage gestellt: „Quam temporalem potestatem habeat papa?“ Zur Lösung dieser Frage werden historische Daten beigebracht. Baconthorp verteidigt eine umfassende potestas directa papae in temporalia. Die q. 12 behandelt die Frage: „Utrum infideles ad fidem christianam sint cogendi ab Ecclesia et an papa habeat jus supra terram sanctam?“ Allenthalben dient unserm Autor als wichtiges Beweismoment die „auctoritas declarationum summorum Pontificum“. Häufig beruft er sich auch auf den heiligen Thomas und auf Richard von Mediavilla. Die Traktate über Kirche und Papst aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts hatten meist auch eine polemische Färbung, insofern sie den Inhalt der höchsten kirchlichen Gewalt gegenüber den auftauchenden Zeitirrtümern klarlegten.

Während die Blütezeit der Scholastik im allgemeinen durch eine gewisse Lehrübereinstimmung der Hauptvertreter (Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura, Thomas von Aquin) charakterisiert ist, kommt nach dem Tode des Aquinaten die polemische Richtung und die Neigung, eigenartige Ansichten aufzustellen immer mehr zur Geltung. Einen Begriff von dieser Zersplitterung der theologischen Anschauungen speziell an der Pariser theologischen Fakultät gibt uns Cod. Vatic. Lat. 1086, der eine von dem Augustinertheologen Prosper de Regio angefertigte Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten der Pariser Professoren über einen Teil des I. Sentenzenbuches enthält.[1])

[1]) Prosper de Regio führt mehr als 50 verschiedene Autoren und Meinungen an. Ein Hauptgrund dieser Zerklüftung ist auch der Umstand, dass die Epigonen der grossen Scholastiker ihre Spekulation zu wenig an die Heilige Schrift anlehnten. Durch ihre Vertrautheit mit der Heiligen Schrift bleiben die grossen Scholastiker im

Die Grösse des Aquinaten besteht im Gleichgewicht zwischen Denkform und Denkinhalt, der durch ihn gemachte Fortschritt liegt auf dem Gebiete des Inhaltlichen. Thomas hat den Schwerpunkt der theologischen Wissenschaft von der Formel auf die Idee verlegt. Das Ueberhandnehmen einseitiger Begriffstechnik, wie dies namentlich in der neuerstarkten Nominalistenschule sich bemerkbar machte, ist ein Grund, warum von vielen Theologen das inhaltliche Moment und infolgedessen die Vertiefung in die Patristik hintangesetzt wurde und die einheitliche Tendenz der Hochscholastik allmählich aus dem Bewusstsein schwand. Die Epoche der grossen theologischen Summen, dieser monumentalen Synthesen von Wahrheit und Einheit in der Wissenschaft, war dahingeschwunden. Zerklüftung in eine Unzahl von Fragen und Zweifeln ist den Quodlibetisten des 14. Jahrhunderts eigentümlich, ein polemischer Zug durchweht viele Sentenzenkommentare dieser Zeit.

Eine Folge dieses Uebergewichtes der Dialektik war auch die Vernachlässigung der Heiligen Schrift in der theologischen Begründung, überhaupt des positiven und auch des mystischen Elementes in der Theologie. Dieser Werdegang der scholastischen Methode äusserte seine Rückwirkung auch auf die wissenschaftliche Behandlung der Lehre von der Kirche. Die Ideen eines heiligen Thomas und Bonaventura über die Kirche haben deshalb wenig Fortbildung und Weiterentwicklung erhalten. Ist ja grade die Lehre von der Kirche ein Gegenstand, der mystisch-organische Auffassung und eine an grosse Gesichtspunkte, tiefe Zusammenhänge und weite Perspektiven gewöhnte Behandlung erheischt. Die vielen grösstenteils ungedruckt gebliebenen Sentenzenkommentare aus dieser Periode kommen deshalb für den Fortschritt der dogmatischen Lehre von der Kirche nicht viel in Betracht.

Die gediegenen Traktate über die Gewalt des Papstes, deren Vortrefflichkeit wir besonders bei Herväus Natalis

---

Zentrum der Wahrheit, ohne sich in kleinliche peripherische Fragen zu verlieren.

gesehen, wurden wachgerufen durch die Kämpfe zwischen Papst Johann XXII. und Ludwig dem Bayer. Im Zentrum steht Wilhelm Occam,[1]) der doctor invincibilis, an den sich Michael von Cesena, Bonagratia von Bergamo, Johannes von Polliaco u. a. reihen. Occam ist in philosophischen Dingen Nominalist (Terminist), in kirchlichen Fragen tritt er in verschiedenen Punkten gegen Johann XXII. auf und ist mit Marsilius von Padua und Johann von Jandun ein Hauptverfechter der absoluten Kaisergewalt. Die Darlegung der einzelnen kirchenpolitischen Sätze Occams und seiner Gesinnungsgenossen gehört nicht in den Rahmen unserer Darstellung, wohl aber müssen wir die Frage streifen, ob die von Occam vertretene Präponderanz des Nominalismus nicht in innerem Zusammenhange steht mit den von ihm und seinem Anhange verteidigten Theorien von der kirchlichen Auktorität. Wie stellt sich die Lehre von der Kirche und der kirchlichen Auktorität zum Nominalismus und zum Realismus?

Der Realismus wahrt den Denkinhalt und setzt die

---

[1]) Ueber Wilhelm Occams Lehre von der Kirche siehe: Silbernagl, „Wilhelms von Occam Ansichten über Kirche und Staat. Historisches Jahrbuch der Görresges. VII (1886), S. 423—433. Silbernagl beweist hier gegen Tschackert, Lechler, Preyer, Riezler und Dorner, dass Occam keineswegs ein Vorläufer der Reformatoren war, sondern dass er über die Kirche katholisch dachte und nur in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat im Gegensatz zur Bulle: „Unam Sanctam“ stand. — K. Werner äussert sich über den inneren Zusammenhang der Anschauungen Occams: „Diese unvermittelte Dualität, welche Occams Auffassung der Person Christi durchherrscht und es nicht zur Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi kommen lässt, reflektiert sich weiter auch in seiner Auffassung des eucharistischen Christus und in seiner Auffassung der Kirche, in welcher das innere göttliche Wesen der Kirche und das äusere Kirchentum eben so unvermittelt auseinanderfallen, wie das Göttliche und Menschliche in Christo, das Himmlische und Irdische, Uebernatürliche und Natürliche, Geistige und Stoffliche im eucharistischen Sakramente.“ Werner, Die nachskotistische Scholastik, Wien 1883, S. 354. — Neuestens hat über Occam geschrieben: Kropatscheck, Occam und Luther. Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips, Gütersloh 1900.

richtige Proportion zwischen Denkinhalt und Denkform, er hält fest an dem objektiven, allgemein gültigen Charakter der Wahrheit, der Realismus entscheidet sich für eine metaphysische Weltanschauung und für objektive Wahrheitsmitteilung.

Der Nominalismus hingegen betont einseitig den Denkakt nach seiner logischen Seite, misskennt den objektiven, allgemein gültigen Wert der Wahrheit, er wird zum Subjektivismus, Idealismus und Individualismus.[1])

Nun aber hat die Kirche wesentlich den Zweck, die Wahrheit und Gnade Christi zu vermitteln. Die Vermittlung der Wahrheit hat ihren Terminus im Glauben der Menschen. Nun ist es grade das objektive Element des Glaubens, der Glaubensinhalt, welcher von der Kirche aus den Quellen der Offenbarung den Gläubigen proponiert und unverfälscht überliefert werden muss, so dass trotz der psychischen, ethischen und ethnischen Differenzierung der einzelnen Menschen und Völker das unum creditum stets denselben objektiven Wert bewahrt. Hierher zielt die Lehrauktorität der Kirche, hier ist die ratio für das Charisma der Unfehlbarkeit für die Kirche und deren Oberhaupt.

Aehnlich kommen auch für die Vermittlung der Gnade objektive Faktoren in Betracht: Die Sakramente und ihr opus operatum, die Mitteilung übernatürlicher realer Qualitäten in der Seele durch die Rechtfertigungsgnade und die eingegossenen Tugenden.

Setzen wir nun die beiden philosophischen Weltanschauungen des Nominalismus und Realismus zu diesem Wesenszwecke der Kirche in Beziehung, so steht offensichtlich der Realismus in viel näherer innerer Verwandtschaft zum kirchlichen Gedanken als der Nominalismus.

---

[1]) Näheres über die Frage von den Universalien und über die verschiedenen Systeme, welche sich mit der Lösung derselben beschäftigt haben, siehe nach der inhaltlichen Seite bei Mercier, Critériologie générale (Tom. IV. du Cours de Philosophie), Louvain 1899. n. 127 ff., nach der historischen Seite bei De Wulf, Le problème des universeaux dans son évolution historique du IX$^{e}$ au XIII$^{e}$ siècle in Steins Archiv f. Gesch. d. Phil. IX. 1. 1896. — Windelband, Geschichte der Philosophie [2], Tübingen 1900, S. 235—246.

Die nominalistische Anschauung entwertet (wenigstens liegt dies in ihrer von den mittelalterlichen Nominalisten im allgemeinen nicht gezogenen Konsequenz) den objektiven allgemein gültigen Charakter der Glaubenswahrheit und deshalb auch die Bedeutung der kirchlichen Lehrauktorität, er redet zu sehr dem Subjektivismus und Individualismus das Wort, der Glaube wird zum inhaltslosen Fiduzialglauben. Desgleichen verflüchtigt er in Bezug auf die Gnade die Realität der inneren Heiligung, an Stelle des Gerechtsein tritt Gerechterklärung.

Hingegen ist die realistische Weltanschauung als die Hüterin der objektiven Werte in innigster Fühlung mit der Idee des Christentums und der Kirche. Ein tiefgründiger Realismus durchdringt die Auffassung der Patristik von der Kirche und ist auch auf die grossen Scholastiker übergegangen.

Im Nominalismus aber liegen die Keime des Protestantismus verborgen. Der Nominalismus hat der Reformation Bahnbrecherarbeit geleistet. Konrad Herman sagt mit Recht:[1]) „Die katholische Formel über das Verhältnis der Vernunft und des Glaubens oder der geistigen Freiheit des einzelnen und der Autorität der Kirche schliesst sich wesentlich an die Lehre des Realismus, die protestantische aber an diejenige des Nominalismus an."

---

[1]) Herman, Philosophie der Geschichte, Leipzig 1870, S. 395. Vgl. hierüber auch Willmann, Geschichte des Idealismus, II, 284 und den Artikel des P. Syndikus O. Pr. in der Zeitschrift: „Divus Thomas" über den Idealismus (tom. VI, 112). Mausbach bemerkt: „Es ist gewiss ein denk- und glaubensstarker Realismus, der sich in diesen Lehren der Scholastik ausspricht: aber dieser Realismus stammt nicht aus der aristotelischen Erkenntnislehre, sondern ganz vorwiegend aus dem Realismus der Heiligen Schrift und der Kirchenväter. Nun konnte freilich jener religiöse Nominalismus, dem die ganze Rechtfertigung nichts anders war als eine Anrechnung fremden Verdienstes, als eine Gerechterklärung, für diesen tiefsinnigen, katholischen Realismus nicht das mindeste Verständnis besitzen." Mausbach, Die organische Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen in der Sittenlehre des heiligen Thomas von Aquin, Vortrag auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Münster, Jahresbericht der Görresgesellschaft 1898, S. 37.

Die Scholastiker des 14. und 15. Jahrhunderts, welche den Realismus verteidigten, haben hierdurch wenigstens indirekt der Lehre von der Kirche genützt. Der Hauptkämpe des Realismus war Johannes Capreolus, der „Princeps thomistarum“, der freilich, so tüchtig und überlegen er auch war in der dialektischen Verteidigung des thomistischen Realismus, für die Weiterbildung der dogmatischen Lehre von der Kirche nicht in Betracht kommt.

Die Ideen der Scholastik vom inneren Wesen der Kirche wurden besonders in der deutschen Mystik des Predigerordens vertieft, wobei namentlich die Gottvereinigung des Christen in ihren verschiedenen erdenmöglichen Stadien mit grösster Innigkeit und Zartheit behandelt wurden. Man hat besonders auf akatholischer Seite diese deutschen Mystiker in philosophischen und theologischen Gegensatz zur Scholastik gesetzt und auch katholische Autoren wie Stöckl,[1]) Denzinger[2]) haben über diese Gottesfreunde ein etwas hartes Urteil gefällt. Man hat ihre Lehrer von der Gottvereinigung vielfach pantheistischen und quietistischen Charakter zugeeignet und doch ist ihre Lehre nichts anders dem Inhalte nach als die Mystik eines Dionysius Carthusianus, Blosius, Philippus a Ss. Trinitate, Teresa von Jesus, Johannes von Kreuz, Massoulié, lauter Namen von echt katholischem Klang.[3]) Die bei diesen deutschen Mystikern häufig wiederkehrende Idee vom „Seelenfünklein“ findet sich bereits beim heiligen Thomas und andern Scholastikern.[4]) Was nun die Stellung dieser deutschen Mystiker zur Kirche betrifft, so rechnete man sie mit Unrecht den Gegnern des päpstlichen Katholizismus oder gar den Vor-

---

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des M.-A. II. Bd., S. 1121.

[2]) Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis, Würzburg 1856, 1, 330 ff.

[3]) Vgl. Denifles Ausgabe der deutschen Schriften Heinrich Seuses, München 1880, I, S. 545, Anm. 5.

[4]) Vgl. meine Abhandlung: „Die Lehre des heiligen Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden“ im Commers Jahrbuch für Philos. u. spek. Theologie XIV, 413—427.

läufern der Reformatoren des 16. Jahrhunderts bei. Dorner bringt sie in seiner Dogmengeschichte neuerdings wieder in Widerspruch mit der scholastischen Auffassung von der Kirche.[1]) Auch Windelband bemerkt von der deutschen Mystik: „Ihr war die Gesinnung, die Reinheit des Herzens, die „Nachfolge Christi“ der einzige Inhalt der Religion; das Fürwahrhalten der Dogmen, die äussere Werkheiligkeit, die ganze weltliche Organisation des Kirchenlebens erschienen als gleichgültig und gar als hinderlich: über all dies Aussenwerk hinaus verlangte das gläubige Gemüt nur die Freiheit seines religiösen Eigenlebens.“[2])

Es ist das grosse Verdienst des gelehrten P. Denifle, quellenmässig in einer Reihe von Schriften die historischen Irrtümer über die deutschen Mystiker des Predigerordens (Gottesfreund im Oberland, Bekehrung Taulers usw.) widerlegt und auch ihre Lehre an sich und im Verhältnis zur Scholastik ins rechte Licht gestellt zu haben.[3]) Durch diese gründlichen, auf seltener Kenntnis der gedruckten und ungedruckten mystischen und scholastischen Schriften fussenden Forschungen P. Denifles ist auch die Stellungnahme der Mystiker zum Problem der Kirche klargelegt.

Dass Eckehart Scholastiker gewesen und seine vielgerühmte Originalität die deutsche Wiedergabe und Aussprache thomistischer Sätze ist, hat Denifle an der Hand des von ihm entdeckten Erfurter Kodex lateinischer Schriften

---

[1]) Dorner, Grundriss der Dogmengeschichte, Berlin 1899, S. 340, 341, 360.

[2]) Windelband, Geschichte der Philosophie [2], Tübingen und Leipzig 1900, S. 299.

[3]) Die einschlägigen Schriften Denifles sind: Taulers Bekehrung, Strassburg 1879. — Das Buch der geistlichen Armut, München 1877. — Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel, Historisch-politische Blätter 1875. Eine Geschichte der deutschen Mystik ebendaselbst. — Eine Reihe von Artikeln in Steinmeyers Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 24 u. 25. Desgleichen seine Ausgabe der deutschen Werke Seuses, München 1880, wo namentlich die zahlreichen Fussnoten die Konkordanz zwischen Scholastik und Mystik aufhellen.

Eckeharts zur Evidenz klargelegt.[1]) Die nach seinem Tode aus seinen Schriften herausgezogenen und verurteilten Sätze haben auf die Lehre von der Kirche keinen Bezug. Was Tauler, den „doctor illuminatus“, betrifft, so ist in all seinen Predigten und Schriften keine Stelle nachweisbar, wo er sich gegen die kirchliche Auktorität erklärt. In seiner Lehre vom kirchlichen Priestertum steht er ganz auf thomistischem Boden.[2])

Und erst der selige Heinrich Seuse, wie sind seine Schriften durchweht von echt katholischem Geiste, vom innerlichen Verständnis des Christentums! Die Uebereinstimmung mit der Kirche ist ihm die Quelle und das Zeichen der wahren Vernünftigkeit: „Nun merke genau. Man findet eine zweifache Weise unter gut scheinenden Menschen: etliche führen eine vernünftige, etliche eine unvernünftige Weise. Die ersten sind jene Menschen, die ihre Vernunft danach richten, dass all ihr Verstehen und ihr Tun und ihr Lassen ausgewirket werde mit rechter Besonnenheit nach der Meinung der heiligen Kirche zum Lobe Gottes und aller andern Menschen ruhigem Frieden.“[3]) Seuse steht in seinen theologischen Anschauungen ganz auf thomistischem Boden. Im Kapitel: „Eine Ausrichtung, wo Gott ist und wie Gott ist“ bemerkt der Selige: „Diese verborgenen Sinne entschliesset und erklärt das klare Licht, der liebe St. Thomas, der Lehrer.“

---

[1]) Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre in Ehrle-Denifle, Archiv für Lit.- u. Kirch.-Gesch. d. M.-A., II. Bd., S. 417—615.

[2]) Vgl. „Der Gottesfreund im Oberland“ in Historisch-politische Blätter 1875, S. 119. Desgleichen „Taulers Bekehrung“, S. 55 ff., wo Denifle das „Lügengewebe“ des protestantischen Chronisten Specklin, der Tauler an die Spitze einer antipäpstlichen Oppositionspartei stellt und ihm den Augustinergeneral Thomas von Strassburg und den Kartäuser Ludolf von Sachsen zugesellt, so gründlich zerreisst, dass auch der protestantische Kirchenhistoriker K. Müller gestehen muss: „Denifles Ausführungen in ‚Taulers Bekehrung‘ scheinen mir durchschlagend.“ Zeitschrift f. Kirchengeschichte 1884, S. 121. Vgl. Nikolaus Paulus im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1892, S. 2 u. 3.

[3]) Denifles Ausgabe der Schriften Heinrich Seuses, S. 226.

Am Rande der von Denifle seiner kritischen Ausgabe der Werke Seuses zu grunde gelegten Strassburger Handschrift steht häufig die Notiz: Thomas, ein Hinweis auf die Uebereinstimmung des deutschen Mystikers mit dem von ihm hochgeschätzten und tief gekannten Doctor Angelicus.[1]) Die Auffassung Seuses von Christi Person und Werk, von der heiligen Eucharistie („Wie man Gott minniglich empfangen soll), von Maria („Von dem würdigen Lobe der reinen Königin vom Himmelreich") ist der Ausdruck einer tief innerlichen und geklärten Denkweise vom kirchlichen Sein und Leben. So hat das innere ethische nnd dogmatisch-mystische Element der thomistischen Lehre von der Kirche in der deutschen Mystik des Predigerordens eine anziehende, deutsches Gemüt atmende Darstellung gefunden, ohne dass dabei das hierarchische Moment des Kirchenbegriffes verkürzt worden wäre. Von der streng kirchlichen Gesinnung dieser Mystiker, von ihrem zarten sentire cum Ecclesia möge noch ein Zeugnis hier Platz finden.

Johannes von Dambach O. Pr., ein geborner Elsässer und einige Zeit Mitglied des Strassburger Dominikanerkonvents, schliesst die Einleitung zu seiner Schrift „De sensibilibus deliciis paradisi" mit einer Widmung an Papst Klemens VI. Er widmet sein Buch „sanctissimo in Christo patri ac domino domino Clementi digna dei providentia sacrosancte et Romane ac universalis ecclesie summo Pontifici" und fügt bei: „correctioni ejus subiciens, siquid in eo ex imperitia mea forsitan ponerem minus verum aut etiam, quod absit erroneum vel quodlibet contra fidem hoc ex nunc revoco."[2]) Desgleichen ist die auch mehrmals gedruckte

---

[1]) Wenn Friedrich Loofs in seiner Dogmengeschichte [2. Aufl., Halle 1890, S. 291] behauptet, dass „bei Heinrich Suso und bei Joh. Tauler die scholastischen, ja überhaupt die spekulativen Gedanken gegenüber den praktisch-erbaulichen durchaus im Hintergrunde stehen", so hätte ihn ein Blick in Denifles Ausgabe der Werke Seuses eines Besseren belehren können.

[2]) Cod. Vatic. Lat. 965. fol. 1 v. Ueber Johannes von Dambach vgl. Hurter, Nomenclator IV. 543. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kirch.-Gesch. d. M.-A. III. 640. Das auch gedruckte Werk des Johannes

Schrift Johann von Dambachs: „De consolatione theologiae" von zarter Pietät gegen Kirche und kirchliche Auktorität durchdrungen.

Während so die Lehre vom inneren Leben und Wesen der Kirche, der Ideenkreis des thomistischen Traktates de lege evangelica (S. Th. 1. II. q. 106—109.), in der deutschen Mystik des Predigerordens eine erfreuliche Weiterbildung erhielt und so der in den Werken des Aquinaten liegende mystische Keim zu schöner Entfaltung und jugendfrischer Blüte kam, ist in den letzten Dezennien des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts die thomistische Lehre von der Verfassung der Kirche und dem Papsttum wenig Gegenstand fortschreitender Forschung gewesen. Diesbezüglich hat diese Periode wenig lebenskräftige Zweige am wachsenden Baume des Thomismus geschaut. Salambier bedauert deshalb, dass die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche zur Zeit des grossen Schismas nicht zur systematischen abgeschlossenen Gesamtdarstellung weitergeführt war.[1]) Es wäre hiermit ein sicherer Orientierungspunkt für die Beurteilung der kirchlichen Fragen in jener schweren Zeit gegeben gewesen.

Reicher entfaltete sich die diesbezügliche Literatur im 15. Jahrhundert, bis schliesslich Torquemada[2]) (Turrecre-

---

von Dambach: „de consolatione theologiae" ist eine Imitation von: „de consolatione philosophiae" des Boethius. In der Stiftsbibliothek zu Heiligenkreuz bei Wien befindet sich ein ungedruckter Traktat des Johannes von Dambach: „de quantitate indulgentiarum". Cod. 208. fol. 73—83 v.

[1]) „Malheureusement le mouvement théologique qu' il a édifié n' a pu être achevé, et, parmi ses successeurs dans les chaires les plus célèbres de l' Ecole, personne n' a hérité de son esprit synthétique, personne n' a exposé d' une façon complète et systematique sur l' Eglise." Salambier, Le grand schisme d' occident, Paris 1900, pag. 10. 11, Ueber die Literatur zur Zeit des grossen Schismas vgl. Salambier 88—96, 113—116, wo eine Reihe von Irrtümern aufgezählt ist. Ueber die Literatur unmittelbar nach dem Konzil von Constanz vgl. Salambier, S. 396 ff. Ueber die wissenschaftliche Stellungnahme der Pariser theologischen Fakultät zum grossen Schisma siehe Feret, l. c. III. 97—116.

[2]) Ueber Juan de Torquemada (Joannes Turrecremata), sein

mata) aus den vorangehenden Arbeiten das Facit zog und ein grossartiges Werk De Ecclesia schuf, die erste vollständige systematische Darstellung der Gesamtlehre von der Kirche auf dogmatisch-kanonistischer Basis. In vier Büchern (I. De universali Ecclesia. II. De Ecclesia Romana et pontificis ejus primatu. III. De universalibus conciliis. IV. De schismaticis et haereticis) werden all die Fragen, welche das Wesen, die Verfassung, die Gewalt, die Mitgliedschaft der Kirche berühren, in methodischer Gedankenabfolge und in scholastischer Form erörtert. Die Bausteine zu diesem unfangreichen Werk entnimmt Torquemada den Vätern und den Scholastikern. Aus der Patristik benützt er mit Vorliebe den heiligen Augustin, den Areopagiten, den heiligen Gregor d. Gr. u. a. Unter den Scholastikern steht bei ihm im Vordergrunde stets der heilige Thomas von Aquin, dessen Ideen er mit grossem Scharfsinn entwickelt und verwertet.

Er hatte schon früher auf dem Konzil von Basel (1437) in einem Schriftchen sämtliche Stellen aus den Werken des heiligen Thomas, welche die päpstliche Gewalt berühren, zusammengeordnet. Es ist diese Monographie (D. Thomae Aquinatis de summi pontificis auctoritate quaestiones per D. Joannem de Turrecremata Cardinalem in Basiliensi Concilio in unum collectae, auch „flores sententiarum D. Thomae Aqu. de auctoritate summi pontificis“ genannt) später öfters gedruckt worden, teils selbständig, teils auch als Anhang zur Summa de Ecclesia.[1])

---

Leben und seine Werke handeln Quétif-Echard, l. c. I. 837 ff.; Feret, l. c. IV. 336—343; Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, Freiburg 1882, S. 567 ff. — Voigt, Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II. u. sein Zeitalter, Berlin 1856, I. 208 ff. — Stephan Lederer, Der spanische Kardinal Johann von Torquemada, Freiburg 1879. Von der Summa de Ecclesia und den andern Schriften Torquemadas finden sich viele Handschriften, namentlich in der vatikanischen Bibliothek. Seine Summa de Ecclesia wurde gedruckt Rom 1489 in fol., Lyon 1496 in fol., Salamanka 1560 in fol., Venedig 1561 in 4°. Buch 2 und 3 sind auch aufgenommen in Rocabertis Bibliotheca maxima pontificia, tom. XIII., Romae 1698, pag. 281 sqq. Vgl. auch Hurter, Nomenclator IV. 728 ff.

[1]) Diese flores sententiarum sind gedruckt worden Augsburg

Torquemada beschränkt sich jedoch nicht bloss auf Thomas, sondern er ist sich wohl bewusst, dass zum Verständnis der thomistischen Gedanken auch die Kenntnis der früheren Scholastiker unumgänglich notwendig ist. Der Aquinate will eben nicht bloss als künstlich isoliertes, für sich allein aufgefasstes Objekt dialektischer Analyse betrachtet werden, sondern auch als Glied einer Entwicklung, als etwas aus früheren Bildungselementen Gewordenes und für das spätere Geistesleben Massgebendes historisch-organisch gewürdiget werden.

Torquemada nimmt deswegen oft Bezug auf Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura und Albert d. Gr., lauter Autoren, die auf den Aquinaten Einfluss ausgeübt haben. Selbstverständlich kommen bei ihm auch Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus zu Wort. Ausserdem begegnen uns aus späterer Zeit Petrus von Tarantasia, Richard von Mediavilla, Ulrich von Strassburg, Aegidius Romanus, Augustinus Triumphus, Petrus von Palude, Alvarus Pelayo u. a. m. Bemerkenswert sind bei Torquemada die sehr häufigen Zitate aus Alexander von Hales, welche seine hohe Auffassung von der grundlegenden Bedeutung des Doctor irrefragabilis für den Werdegang der Hochscholastik bekunden. Neben eingehender Kenntnis der Scholastik kommen dem „Defensor fidei" (wie Eugen IV. den

---

1496, Lyon 1496 als Anhang zur Summa de Ecclesia, Venedig 1562. Im Vorwort zu diesem opusculum schreibt Torquemada, damals noch Magister S. Palatii, also: „Mandasti Reverendissime Pater et domine praestantissime D. Juliane, dignissime presbyter cardinalis, ut ea, quae de Summi Pontificis potestate gloriosus Doctor Sanctus Thomas de Aquino sparsim in suis ponit operibus in unum colligerem tractatulum, in quo pro nascentibus difficultatibus circa Romani Pontificis singularem auctoritatem, Reverendissima Paternitas Vestra posset sine laboriosa multorum revolutione librorum hujus splendidissimi Doctoris ad manum habere sententias . . . Sequentes sententiarum flores ejusdem Beatissimi Doctoris Thomae librorum, quos nunc satis perfunctorie transcurrere potui, in hunc codicillum tamquam in unum manipulum florum collegi." Torquemada fasst die gesamten Texte des Aquinaten über die päpstliche Gewalt in 73 Quästionen zusammen. Diese 73 quaestiones sind auch abgedruckt bei Bail, Summa concil. I. 87—98.

Torquemada nannte) auch seine Vertrautheit mit dem kanonischen Rechte, welche sich namentlich in seinem geschätzten Kommentar zum Dekret äussert, sowie auch seine reichen praktischen Lebenserfahrungen in kirchlichen Fragen, welche er sich als Teilnehmer der Konzilien von Konstanz, Basel und Florenz erworben, zur Abfassung eines erschöpfenden Werkes über die Kirche wohl zu statten.

Die Urteile über Torquemadas Summa de Ecclesia fluktuieren zwischen den Lobeserhebungen von seiten eines Quétif-Echard, Touron u. a. und der absprechenden Kritik eines Schulte.[1]) Lederer hat in seiner Monographie über Torquemada eine Reihe verschiedenartiger Beurteilungen angeführt,[2]) er selbst kann nicht umhin, „der Summa de Ecclesia einen ehrenhaften Platz in der kirchlichen Literatur des ausgehenden Mittelalters anzuweisen".[3]) Uebrigens geht Lederer sowohl in historischen Fragen wie auch besonders in der Würdigung des Systems Torquemadas nicht immer quellenmässig vor.[4]) Zudem ist seine Darlegung und Einschätzung des Ideenganges nicht genug mit Zitaten und Textnachweisen belebt und begründet. Namentlich verabsäumt der Verfasser es, die scholastischen Elemente, aus denen Torquemadas Werk herausgewachsen, ins Auge zu fassen. Und doch muss sich ein befriedigendes Werturteil über einen Theologen hauptsächlich auch auf die Einsicht in dessen historische Komponenten stützen, woraus allein der inhaltliche und methodische Fortschritt sowie der Grad der Abhängigkeit und Originalität eines Autors ermessbar und ersichtlich ist. Die Anschauung Lederers, dass Torquemadas Lehre vom Verhältnis der päpstlichen und bischöf-

---

[1]) Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechtes, 2. Bd., Stuttgart 1877, S. 323, wo über Torquemada gesagt wird: „Seine Schriften tragen den Charakter der ausgeartetsten scholastischen Methode usw."

[2]) Lederer, a. a. O., S. 175.

[3]) Lederer, a. a. O., S. 260.

[4]) Auf diese Fehler der Monographie Lederers macht auch Prof. v. Funk in einer Rezension in der Tübinger Quartalschrift 1880 (S. 509—512) aufmerksam.

lichen Gewalt „mit einer gesunden theologischen Ansicht und seit dem letzten allgemeinen Konzil teilweise selbst mit der kirchlichen Lehre im Widerspruch steht" ist von Langhorst in den „Laacher Stimmen" leicht zu entkräften gewesen.[1]) Torquemadas Summa de Ecclesia ist, wie wir mit Hollweck sagen können, das letzte grosse Vermächtnis der schon sinkenden Scholastik an eine neue beginnende Zeit."[2])

Von Turrecrematas andern Schriften, die sehr zahlreich sind und sich teils auf kanonistischen, teils auf exegetischen, asketischen Gebieten, wie auch auf theologischen Kontroversgebieten bewegen, kommt für die Lehre von der Kirche noch die Schrift: „De potestate papae et concilii generalis auctoritate" in Betracht.[3])

So hat in dieser Zeit die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche durch Torquemadas Summa de Ecclesia eine systematische Fassung und Ausgestaltung erfahren; ähnlich wie die metaphysische Spekulation des Aquinaten durch Johannes Capreolus eine monumentale dialektisch-polemische Bearbeitung und die Ethik und Moraltheologie desselben heiligen Lehrers in der Summa des heiligen Antonin eine anziehende, den damaligen Zeitbedürfnissen angepasste Gesamtdarstellung erhalten hat.

Von den Zeit- und Ordensgenossen Torquemadas kommen für die Entwicklung der thomistischen Lehre von der Kirche noch in Betracht: Johannes Nider,[4]) dessen „For-

[1]) Langhorst, Stimmen aus Maria Laach XVII. 1879, S. 447 bis 462.

[2]) Hollweck, Der Apostolische Stuhl und Rom, Mainz 1895, S. 51.

[3]) Auf dem Konzil vom Vatikan wurden unter die Konzilsväter verteilt: De plenitudine potestatis Romani Pontificis in ecclesia Dei ex operibus Joannis de Turrecremata O. Pr. a Fr. Joanne Thoma Ghilardi O. Pr. depromptum, Taurini 1870. — De inerrantia Romani Pontificis ex cathedra definientis suffragium praeclarissimi Cardinalis Turrecrematae ex aureo illius opere: Summa de potestate papali depromptum et rev. Patribus concil. Vaticani exhibitum, Taurini 1870.

[4]) Ueber Johannes Nider vgl. Hurter, Nomenclator IV, 715 ff.; Schieler, Magister Joh. Nider aus dem Orden der Prediger-Brüder, Mainz 1885. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität, Bd. I, Wien 1865, S. 446—451.

micarius“ die Lehre von der Kirche hauptsächlich in praktischer Form vorlegt und die liebende Fürsehung Gottes für seine Kirche glänzend dartut; Heinrich Kalteisen,[1]) geradeso wie Magister Nider ein Deutscher und ein papsttreuer Theologe des Baseler Konzils, der eine Reihe von theoretischen und praktischen Schriften über die Kirche (De ecclesia in sua essentia; de sacerdotio et papa; de unica cathedra usw.), die jedoch Manuskript geblieben sind, hinterlassen hat; Johannes Stojcovic von Ragusa,[2]) von dem die Pariser Nationalbibliothek einen dreiteiligen Traktat de Ecclesia aufbewahrt; endlich Johannes von Montenegro, auch Joannes Provincialis genannt, der auf dem Florentinum sich als streitbarer Verfechter des Primates durch sein tiefes Wissen and seine dialektische Schärfe auch bei den Griechen hohe Achtung gewann. Seine bei Labbe abgedruckte collatio de primatu summi Pontificis zeichnet sich durch reiche Väterkenntnis und durch markige Kürze aus und gehört zu den besten Abhandlungen über diesen Punkt aus damaliger Zeit.[3])

Ausserhalb des Dominikanerordens war vom Geiste des heiligen Thomas besonders beseelt Dionysius Ryckel Carthusianus, der den Universalismus der grossen Scholastiker freilich nicht mit der diesen eigenen synthetischen

---

[1]) Ueber Kalteisen handeln Quétif-Echard I, 828 ff. Handschriftlich sind von ihm Traktate De Ecclesia in sua essentia, De sacerdotio et papa, de unica cathedra, de conciliis usw. hinterlassen worden. Hurter, l. c. 747. Fr. W. E. Roth, Heinrich Kalteisen in Hartwigs Zentralblatt für Bibliothekwesen XI, 320—323.

[2]) Ueber Johannes von Ragusa: Hurter, l. c. 692; Feret, l. c. IV, 327—331. Er hat auch einen Traktat „De Ecclesia“ geschrieben, von dem eine Handschrift in der französischen Nationalbibliothek zu Paris aufbewahrt wird (Bibl. nat. Cod. Lat. 1439,). In Montecassino wird eine Rede des Johannes von Ragusa aufbewahrt, die er 1430 am Feste des heiligen Benedikt dortselbst gehalten hat. Cod. Cas. Lat. 92. Dieselbe ist auch abgedruckt in der Bibliotheca Casinensis 1873, tom. II., Florilegium II., 32—39.

[3]) Ueber Johannes von Montenegro vgl. Quétif-Echard I, 799. Seine Florentiner Disputatio de primatu et potestate Romani Pontificis bei Labbe, Collect. Concil. Venetiis 1732, tom. XVIII., 1152 bis 1157, 1162—1169.

Kraft besitzt, Scholastik und Mystik in seinem Geistesleben harmonisch zusammenstimmt und als ein Hauptvertreter der deutschen Theologie des ausgehenden Mittelalters mit Recht gefeiert wird. In seinem katenenartig gearbeiteten Sentenzenwerk nimmt der Aquinate eine bestimmende und führende Stelle ein auch in den Fragen, welche die Lehre von der Kirche berühren. Der Doctor ecstaticus hat nicht bloss das ethische und mystische Element der Kirche betrachtet, sondern auch eine Reihe von Monographien über die kirchliche Gewalt: De auctoritate et officio summi Pontificis; de potestate et jurisdictione ejusdem; de auctoritate generalium conciliorum verfasst. In der letztgenannten Schrift liess er sich freilich von der wissenschaftlichen Zeitströmung zur Behauptung der Superiorität des allgemeinen Konzils über den Papst fortreissen.[1])

Wie in der Philosophie, so wurde auch in der theologischen Lehre von der Kirche der thomistische Gedanke von Savonarola zu Cajetan und der mit Cajetan beginnenden neuen Blütezeit des Thomismus übergeleitet. Savonarola war in der Lehre von der Kirche vom heiligen Antonin, der in seiner theologischen Summa die Lehre vom Wesen des Christentums, sowie auch die Lehre vom Primate mit der ihm eigenen Innigkeit ausführlich dargelegt hat, wesentlich beeinflusst. Die Lehre von der Kirche kommt bei Savonarola in seinem apologetischen Hauptwerke: „Triumphus crucis“ zum Vortrag. „Der Glanzpunkt dieses Werkes,“ bemerkt Commer,[2]) „die Lehre von der

---

[1]) Vgl. Hurter IV, 755 sqq. und Mougel, Denys le Chartreux, Montreuil-sur-mer 1896. Ueber seine Lehre von der Suprematie des Konzils über den Papst bezw. die Schrift: De auctoritate Papae et Concil. general. handelt Don Mougel, l. c. pag. 33. Uebrigens ist Dionysius hierin viel gemässigter gewesen als seine Zeitgenossen Berthold von Maestricht und Jakob von Jüterbogh. Vgl. Zöckler, Dionys der Kartäuser, Studien und Kritiken, Gotha 1881, S, 646 ff. Ferner Ephemerides Ordinis Cartusiensis auctore Leone de Vasseur, vol. I., Monstrolii 1890, pag. 294—316: Vita B. Patris nostri Dionysii.

[2]) Commer im Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theol. Theol. XIII, 465; vgl. Glossner, Savonarola als Apologet und Philosoph, Paderborn 1898. Ueber Savonarolas Stellung zur Lehre von

Kirche enthält das in den Werken des heiligen Thomas ausgebreitete, aber niemals zusammengefasste Lehrgut und vereinigt die zerstreuten Lichtstrahlen. Savonarolas Lehre von der Kirche ist der getreue Ausdruck der Lehre des heiligen Thomas. In scharfen Zügen ist sie im Triumphus crucis mit den thomistischen Beweisgründen kurz dargestellt.“

Die Konkordanz zwischen Thomas und Savonarola ergibt sich aus einer vergleichenden Zusammenstellung des Triumphus crucis, lib. 4. cap. 6. mit S. Thomas, Summa contra gentiles IV. 76.; Savonarola bedient sich derselben Konvenienzgründe für den Primat wie der Aquinate. Man könnte als dritte Parallele noch Torquemadas Summa de Ecclesia II. 2. hinzufügen, um so die Kontinuität der thomistischen Lehre von der Kirche (Thomas—Torquemada—Savonarola) darzutun. Savonarola beweist (Triumphus crucis, lib. 3. cap. 16.) mit denselben Gründen die Unfehlbarkeit des Papstes wie der Aquinate (S. Th. 2. II. q. 1. a. 10.). Einen grossen Wert und einen gewissermassen modernen Charakter hat Savonarolas Werk durch die originelle und überzeugende Art, wie er die Göttlichkeit des Christentums aus der Tatsache und Wirkkraft des christlichen Lebens erweist. Seine Darstellung bewegt sich nicht in den starren Formeln vieler zeitgenössischer Autoren, sie fliesst vielmehr frisch und farbenprächtig dahin und erinnert durch ihre christliche Innigkeit und künstlerische Einfachheit an Fiesoles zartfromme Fresken von S. Marco. Innige Liebe zur Kirche spricht aus dem Triumphus crucis: „Qui a veritate Romanae Ecclesiae dissentit procul dubio per devia aberrans a Christo recedit“ (l. 4. cap. 6.).

Mit Savonarola könnten wir an sich mit der Behandlung des Einflusses des heiligen Thomas auf den Entwicklungsgang der theologischen Lehre von der Kirche abschliessen, da dieser Einfluss in der nachfolgenden theologischen Literatur namentlich hinsichtlich der Lehre vom Primat sehr leicht nachweisbar und dazu ziemlich gleichartig ist, so dass

---

der Kirche vgl. auch Antonio Riccardelli, Fra Girolamo Savonarola, Firenze 1898, pag. 50.

eine einlässliche Darstellung hierüber sich lediglich auf eine mechanische Aufzählung einer grossen Anzahl von Kommentatoren beschränken müsste. Für die Darlegung der Einwirkung der Doktrin des Aquinaten auf die Auffassung vom inneren Wesen der Kirche ist die Periode von Thomas bis Savonarola von höherem Interesse. In der Folgezeit wandte man sich anlässlich der auftauchenden mächtigen an der kirchlichen Autorität rüttelnden Häresien und Irrtümer mehr dem rechtlichen Element des Kirchenbegriffs zu und fand auch für den allseitigen Ausbau der theologischen Lehre von der kirchlichen Autorität in den Werken des heiligen Thomas einen sicheren Grundriss und reiches Baumaterial vor.

Wir wollen hier nur die Hauptträger der thomistischen Tradition am Beginne der Neuzeit in ihrer Stellungnahme zur Lehre von der Kirche ins Auge fassen und im Anschluss hieran die Fortbildung der thomistischen Lehre von der Kirche bis zur Jetztzeit durch Anführung nur der wichtigsten Namen andeuten.

Das neue Aufblühen des Thomismus in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde hauptsächlich durch zwei Momente eingeleitet und beursacht. Das erste Moment ist die Einführung der theologischen Summa des heiligen Thomas als des klassischen theologischen Schulbuches an Stelle der Sentenzen des Lombarden, welche bisher allenthalben dem theologischen Unterrichte zu grunde gelegt und von den Magistri kommentiert worden waren. Ein wesentliches Verdienst hierfür hat der Dominikaner Petrus Crockart, der an der Pariser Universität die Summa des Aquinaten erklärte.[1])

---

[1]) Wie P. Ehrle bemerkt, waren Crockart, Cajetan und Köllin nicht die ersten, welche die Summa des heiligen Thomas interpretierten. „Schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts finden wir die Summa in den deutschen Dominikanerkonventen und durch die Mitglieder dieses Ordens an den deutschen Universitäten dem theologischen Unterricht zu grunde gelegt. So erklärte vor 1490 der Dominikaner Kaspar Grunwald die Summa an der Universität Freiburg . . . Dasselbe geschah von zwei Dominikanern an der Universität Rostock.“ Ehrle, Laacher Stimmen 1880, S. 389, Anm. 3.

Sein Schüler war bekanntlich Franz von Vittoria, der das Werk einer zeitgemässen Reformation und Restauration des Thomismus fortsetzte. Das zweite Moment für das Neuaufleben des Thomismus war die nachdrücklichere Betonung der positiven Seite der Theologie (Heilige Schrift, Patristik) und die hierdurch ermöglichte inhaltliche Vertiefung des Wissens. Die scharfen, aber wahren und beherzigenswerten Worte Melchior Canos (Loci theologici VIII. 1.)[1]) über die Unzulänglichkeit und Ungeniessbarkeit einer einseitig dialektischen Methode und über die Notwendigkeit einer positiven soliden Fundamentierung der heiligen Wissenschaft sind ein grossartiges, im echten Geist des Aquinaten gehaltenes Programm für die Neugestaltung eines lebenskräftigen, nicht in starre Formeln gebannten Thomismus.

Diese neue Aera wurde eingeleitet hauptsächlich durch Konrad Köllin, Kardinal Cajetan, Franz Sylvester von Ferrara, Franz von Vittoria und dessen grossen Schüler Melchior Cano. Alle diese Männer sind auch für die Fortbildung und zeitgemässe Auswertung der thomistischen Lehre von der Kirche von Bedeutung gewesen.

Konrad Köllin,[2]) ein Dominikaner aus Ulm, Professor in Heidelberg und Köln und zugleich ein geistesgewaltiger Gegner Luthers, hat neben einem gedankentiefen und originellen Kommentar zur Prima Secundae auch 27 Quodlibeta auf Bitten seines Bruders und Ordensgenossen Ulrich Köllin, der hierzu ein Vorwort schrieb, im Druck ver-

---

[1]) Er äussert sich sehr scharf gegen das Ueberwuchern der Dialektik und die Vernachlässigung der Heiligen Schrift und der Tradition auf seiten einer Reihe der damaligen Theologen und gibt hierauf folgende Begriffsbestimmung eines wahren Theologen: „Quem vero intelligimus scholasticum theologum? aut hoc verbum in quo homine ponimus? Opinor in eo, qui de Deo rebusque divinis apte prudenter, docte e litteris institutisque sacris ratiocinetur.“ Die handschriftlich erhaltenen Thomaserklärungen Canos sind auch nach der positiven Seite sorgfältig ausgearbeitet.

[2]) Ueber Konrad Köllin handelt Nik. Paulus: „Konrad Köllin. Ein Theologe des 16. Jahrhunderts,“ Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1896, S. 47—72.

öffentlicht.[1]) Diese Quodlibetales sind in Form eines Dialoges zwischen Ulrich und Konrad abgefasst und zeichnen sich durch metaphysische Tiefe und an den heiligen Thomas erinnernde Ruhe und Mässigung aus. Die Lehre von der Kirche hat durch Köllin eine streng dogmatische Behandlung erfahren. In Quodlib. VII. ist die Kirche in scharfen Umrissen als Organ der Wahrheit gezeichnet. Die Lehre des heiligen Thomas von Kirche und Glauben wird in der ganzen thomistischen Literatur selten eine so präzise, klare und ansprechende Behandlung gefunden haben als hier bei dem deutschen Thomisten Konrad Köllin. Konrad Köllin ist ein Beweis, dass grade in Deutschland der Thomismus nach der inhaltlichen und dogmatisch-mystischen Seite die Krisis einer atomisierenden Dialektik viel besser überwunden hat als anderswo. Quodl. XIX. und XX. verbreiten sich über die kirchliche Gewalt und namentlich über den Primat. In Quodl. XXI. ist in klaren und begeisterten Worten die Unfehlbarkeit des Papstes begründet und erklärt. Ueberall geht er streng dogmatisch vor „praesertim cum potius theologi quam juristae sententia in materia ista praeferenda sit.“ Quodl. XXVI. und XXVII. sind hauptsächlich der Frage von der potestas papae in temporalibus gewidmet, wobei Köllin den sicheren Mittelweg geht, sich für die potestas indirecta entscheidet und auch den heiligen Thomas in diesem Sinne erklärt. Köllins Quodlibeta sowie auch sein Kommentar zur Prima Secundae, wo besonders der Traktat von der lex evangelica lichtvoll erklärt ist, vereinigen scharfe Logik, tiefe Dogmatik und auch einen mystischen Zug in sich.

Kardinal Cajetan, der klassische Kommentator der theologischen Summa, kommt nicht bloss durch seine geistvolle Thomaserklärung, sondern auch durch mehrere Monographien (De auctoritate papae et concilii; de divina pontificatus romani pontificis institutione usw.) für die Fortbildung der thomistischen Lehre von der Kirche in

---

[1]) Quodlibeta venerabilis atque egregii viri P. Conradi Koellin Ulmensis O. Praed.; gedruckt bei Petrus Quentell in Köln 1523.

hervorragenden Weise in Betracht.[1]) Franz Sylvester von Ferrara, der Erklärer der philosophischen Summa des Aquinaten, hat in seiner: „Apologia de convenientia institutorum romanae Ecclesiae cum evangelica libertate adversus Lutherum“ in sehr gefälliger und entschiedener Form die thomistischen Ideen von der Kirche zeitgemäss verwertet. Franz von Vittoria, dessen Thomaskommentare ungedruckt geblieben sind, ist der um die Repristination eines wahren, den Zeitverhältnissen konformen Thomismus hochverdiente Gründer der Thomistenschule im Dominikanerschule von St. Stephan in Salamanka. Gedruckt sind von ihm neben einigen kleineren Schriften seine „Relectiones XII theologicae“, von denen vornehmlich die erste (de potestate Ecclesiae) und die dritte (de potestate pontificis et concilii) für das Verständnis der thomistischen Lehre von der Kirche wertvoll sind.[2]) Wie Köllin so ist auch Franz von Vittoria der Ansicht, dass der heilige Thomas dem Papste keine potestas directa in temporalibus zuweise: „Nec S. Thomas, qui fuit studiosissimus auctoritati pontificiae hoc dominium unquam tribuit summo pontifici.“[3]) Franz von Vittoria genoss grosses Ansehen als Schulhaupt. Melchior Cano feiert

---

[1]) Ausserdem kommen aus dieser Zeit für die Lehre von der Kirche in Betracht: Sylvester Prierias in seiner Summa Summarum (die Artikel Concilium, Ecclesia), desgleichen Bartholomäus Fumo in seiner Summa, quae aurea armilla nuncupatur. Vgl. „die thomistischen Studien und die Bewegung der Gegenwart“ in den Hist.-polit. Blättern 71, S. 33—54, 101—122.

[2]) Rev. P. Fr. Francisci de Victoria O. P. Relectiones theologicae XII., Lugduni apud Jacobum Boyerium.

[3]) Relect. 1. q. 5. Von seiner ungedruckten Erklärung zur Prima Secundae findet sich eine Handschrift in der vatik. Bibliothek: Cod. Vatic. Lat. 4630. (Eine Nachschrift seiner Vorlesungen in Salamanka vom Jahre 1539.) Wie aus dem Vorwort und der ganzen Behandlung hervorgeht, sucht Vittoria die Kommentierung der Sentenzen zugleich mit dem Kommentar der Summa zu verbinden, wobei jedoch die Reihenfolge und der Gedankengang der Summa massgebend ist. Ueber den reichen Schatz von handschriftlichen Kommentaren aus der Schule von Sankt Stephan in Salamanka vgl. die Artikelserie P. Ehrles im Katholik 1885, S. 85 ff., 161 ff., 405 ff., 503 ff.

seinen Lehrer als „quem summum theologiae praeceptorum Hispania Dei singulari munere accepit."

Melchior Cano selbst hat im 4., 5. und 6. Buche seiner klassischen Loci theologici gründliche Untersuchungen über die Kirche mit Herbeiziehung eines reichhaltigen positiven Materials niedergelegt. In seiner ungedruckten Erklärung zur Secunda Secundae (Cod. Vatic. Lat. 4647.) ist im Anschluss an q. 1. a. 10. die Lehre von der Kirche und zwar mit positiver Färbung und mit zahlreichen Quellennachweisen vorgetragen.[1]) Melchior Cano ist in dieser Weise Vorbild für die späteren Kommentatoren gewesen, die in der Regel den Traktat von der Kirche an die Kommentierung von S. Th. 2. II. q. 1. a. 10. anfügten. So hat Bañez, ein Hauptvertreter der von Franz von Vittoria gegründeten Schule von Salamanka, an die Besprechung dieses Thomastextes eine sehr ausführliche, tief durchdachte dogmatische Abhandlung über den Gesamtinhalt der thomistischen Lehre von der Kirche angereiht.

Dasselbe Verfahren finden wir auch bei Toletus, Johannes a St. Thoma, Vincenz Ferre, Arahujo, Sylvius, Wiggers, Gonet u. a. Auch zu S. Th. III. q. 8. legten die Kommentatoren ihre Lehre von der Kirche dar. Wir werden im Laufe der Darstellung ohnehin die hervorragendsten Thomaserklärer zu Worte kommen lassen.

Auch eine fast unübersehbare Reihe von Spezialschriften namentlich über den Primat wurden durch die verschiedenen Gegensätze (Protestantismus, Gallikanismus, Febronianismus usw.) hervorgerufen.

Aus der ersten Periode der Reformation sind die Schriften von Ambrosius Catharinus und Sylvester Prierias erwähnenswert. Letzterer stützt sich in seiner Polemik gegen Luther vollständig auf den heiligen Thomas, „cujus doctrina quantum ad fidem et mores attinet, per regulam fidei, ecclesiam

---

[1]) Er behandelt in seinen annotationes zu 2. II. q. 1. a. 10. die folgenden Gesichtspunkte: 1. Qui sint de Ecclesia. 2. An Ecclesia possit errare? 3. An concilium generale possit errare? 4. An summus pontifex possit errare? Namentlich zu letzterem Punkte führt er eine reiche Literatur an.

Romanam et discussa et probata est".[1]) Auch Eck, Pighius, Reginald Pole, Stapleton u. a. haben die Autorität des Papstes verteidigt. Das hervorragendste Werk in dieser Richtung verdanken wir jedoch dem um die Lehre von der Kirche und dem Primat bestverdienten Kardinal Bellarmin. Die besten Schriften über den Primat sind teils ganz, teils auszugsweise in dem grossen Sammelwerk des Dominikanergenerals Rocaberti abgedruckt, das in 21 Folianten circa 120 Autoren vom 9.—17. Jahrhundert enthält. Die neuere Literatur ist auch zu finden in dem ähnlich angelegten Sammelwerk des Bischofs Roskovány. Eine alphabetische bibliographische Zusammenstellung der Theologen, welche über Papst und Kirche geschrieben, gibt der Karmelit Ludwig Jacob vom heiligen Karl in seiner Bibliotheca Pontificia.

Eine ausführliche Darstellung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche verfassste der Dominikaner Ignatius Ciantes. Sein Werk blieb ungedruckt und wird als Handschrift in der Biblioteca Casanatense zu Rom (Cod. lat. 937. 938. 939.) aufbewahrt. Es umfasst drei Teile: 1. De regno Christi et de summi pontificis auctoritate. 2. De Petri primatu et de ejus successorum potestate supra concilia generalia. 3. De sacrosanctae Ecclesiae regno et auctoritate. Das Werk hat einen durchweg kompilatorischen Charakter und bietet für ein tieferes Eindringen in das innere Wesen des Christentums wenig Gesichtspunkte. Ueberhaupt ist in der Mehrzahl der neueren Werke über die Kirche der Schwerpunkt auf das rechtliche Element des Kirchenbegriffs, auf die Verfassung der Kirche usw. verlegt, während

---

[1]) Sylvester Prierias, „Dialogus in praesumtuosas M. Lutheri conclusiones de potestate Papae," pag. 19. Die Schrift des Ambrosius Catharinus ist betitelt: „Ambrosii Catharini olim Lancinati contra Martinum Lutherum super his verbis: Tu es Petrus. Et tibi dabo claves regni coelorum. Matth. 16. Dialogus non minus disertus quam elegans et festinus," s. l. 1521. Ueber den katholischen Lehrbegriff von der Kirche in der Reformationszeit handelt Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858, S. 73 ff.

die tiefen Gedanken der Väter und des heiligen Thomas über die dogmatisch-mystische Seite der Kirche im allgemeinen wenig Berücksichtigung und Weiterbildung fanden. In neuester Zeit hat Kardinal Franzelin mit der ihm eigenen spekulativen Tiefe und hervorragenden Väterkenntnis das dogmatische Wesen der Kirche, die Idee vom corpus Christi mysticum in seinen „theses de Ecclesia" dargestellt. Vom apologetischen Standpunkte aus hat der Dominikaner Groot in seiner Summa Apologetica de ecclesia catholica ad mentem S. Thomae die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche systematisch auseinandergesetzt. Hiermit sind wir mit Erörterung des Einflusses des heiligen Thomas auf den Werdegang der Lehre von der Kirche bis in die Gegenwart gekommen. Der englische Lehrer hat die Ideen der Väter und früheren Scholastiker als kostbares Vermächtnis entgegengenommen, in sein System eingebaut und damit zugleich der Folgezeit eine wertvolle Grundlage zum wissenschaftlichen Weiterbau gegeben.

Um das Bild von der Bedeutung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche für die Entwicklungsgeschichte der Dogmatik zu vollenden könnten wir noch hinweisen auf die Stellung der thomistischen Lehre auf den seitherigen allgemeinen Konzilien, wo der Geist des Aquinaten durch seine Schriften und Schüler fortwirkte und wo seine Lehre einen nachhaltigen Einfluss auf die Formulierung der kirchlichen Lehrentscheidungen ausgeübt hat. [1])

---

[1]) Ueber die Stellung der Lehre des heiligen Thomas auf den Konzilien besteht keine eigene Monographie, wohl aber über den heiligen Bonaventura: Seraphicus D. Bonaventura in oecumenicis Catholicae Ecclesiae Conciliis cum Patribus Dogmata definiens. Disputatio historico-theologica a P. Ludovico a Castroplanio, Romae 1874. Ueber den Einfluss des heiligen Thomas auf den allgemeinen Konzilien bemerkt Bañez: „Quantum vero utilitatis scholastica Theologia Ecclesiae Dei attulerit, unius D. Thomae doctrina manifestat. Etenim in omnibus conciliis celebratis post D. Thomam omnia fere dogmata ab illis decreta desumpta sunt ex doctrina sancti Doctoris." Bañez in Primam q. 1. a. 1. Vgl. auch Gonet, Clypeus thomisticus I, Commendatio doctrinae D. Thomae § 8. — Ueber das

Wir wollen unsere historische Einleitung schliessen mit einer Uebersicht der Punkte, in denen die Auffassung des Aquinaten von der Kirche besonders massgebend gewesen ist.

In der Lehre vom corpus Christi mysticum hat er gegenüber übertriebener Symbolik anderer Scholastiker die paulinischen Stellen streng dogmatisch ausgewertet. Grundlegend und von grossem Werte für das tiefere Verständnis des Christentums ist des Aquinaten Theorie von der physischen Wirksamkeit Christi in der Kirche.

Viele Klarheit hat ferner der Aquinate in die zu seiner Zeit vielumstrittene Frage über die Zugehörigkeit zur Kirche gebracht. Seine bestimmte Lehre, dass auch die peccatores fideles zur Kirche actu, nicht lediglich potentiâ gehören, ist eine wirksame Waffe gegen die spiritualistische Theorie einer unsichtbaren Kirche im Sinne der Waldenser, des Hus u. a. gewesen.

Ganz hervorragend ist die Einwirkung des heiligen Thomas auf die Lehre vom Primat. Er hat sich um die theologische Formulierung und Begründung der Lehre vom Papst und seiner Auktorität grosse Verdienste erworben und diesbezüglich auch für die Folgezeit richtunggebend gewirkt. Dasselbe gilt vom Lehrsatz der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes.[1]) Auch die Lehre von den loci theologici ist bei St. Thomas (S. Th. I. q. 1. a. 8.) angedeutet. In den hier angegebenen drei loci sind, wie Sylvius (Comment. in l. c.) bemerkt, die übrigen enthalten. Hier liegt der Keim, der sich später in den Werken eines Melchior Cano, Gravina, Dominikus a S. Trinitate, Gotti u. a. so herrlich entfalten sollte. Auch für die kirchenpolitischen

---

Verhältnis des Vatikanums zur Lehre des heiligen Thomas von der Kirche vgl. Collectio Lacensis VII., 290 ff., 315 ff., 388 ff., 567 ff.

[1]) „Die Ueberzeugung des christl. Altertums, dass in der römischen Kirche der Glaube stets rein und unversehrt zu finden sei, wurde in dieser Periode immer bestimmter als Glaubenssatz ausgesprochen, bis Thomas von Aquin definitiv den Lehrsatz formulierte (S. Th. 2. II. q. 1. a. 10.), dass das dem Papste zukomme, endgültig zu bestimmen, was zum Glauben gehöre.“ Knöpfler, Kirchengeschichte (1. Aufl.), S. 388. Vgl. Schanz, Apologie des Christentums [1] III, 353.

Anschauungen der späteren Theologen ist die Lehre des heiligen Thomas vom Verhältnisse zwischen Kirche und Staat von hoher Bedeutung gewesen.

Wenn wir nunmehr nach dieser geschichtlichen Einleitung zur Darstellung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche selbst schreiten, so werden wir zwei Fehler vermeiden müssen.

Der erste Fehler, der vermieden werden muss, ist der einseitig dialektische Standpunkt, demzufolge die Lehre des heiligen Thomas lediglich als etwas Gegebenes, Fürsichseiendes ins Auge gefasst und in die kleinsten Begriffsatome zerlegt wird. Eine derartige ausschiesslich morphologische Behandlungsweise widerspricht dem modernen wissenschaftlichen Denken, das auch das Werden einer Lehranschauung, ihr Herauswachsen aus geschichtlich früheren Wissenselementen und ihr Einwirken auf spätere Forschungen zu begreifen strebt.

Diesem historisch-genetischen Standpunkte wird im Verlaufe unserer Darstellung dadurch Rechnung zu tragen sein, dass die einzelnen wissenschaftlichen Urteile des Aquinaten in ihrem Ursprung aus der Väterlehre und der früheren Scholastik und in ihrem Einfluss auf die Folgezeit quellenmässig dargetan werden. Aus einem derartigen Vergleiche der thomistischen Lehre von der Kirche mit den Auffassungen der Patristik und der andern Scholastiker lässt sich am ehesten ein objektives Werturteil über die Doktrin des heiligen Lehrers gewinnen, sowie der Grad der Originalität und des methodisch-sachlichen Fortschrittes bei Thomas feststellen. Zugleich ergibt sich hieraus ein Einblick in die Individualität der thomistischen Lehre. Die Beurteilung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche im Lichte der Komponenten, aus denen sie sich geschichtlich zusammenseszt, führt tiefer in das Verständnis des Aquinaten ein als das Studium der späteren Kommentatoren, welche dem grossen Lehrer zeitlich und teilweise auch geistig ferner standen.

Durch dieses Verfahren wird sich zeigen, dass der Aquinate die Forschungsresultate der heiligen Väter und der

früheren Scholastiker gewissenhaft studiert, dankbar verwertet und mit feinsinniger Architektonik in seinen Gedankenbau eingegliedert hat.

Der zweite Fehler, der vermieden werden muss, ist der, dass die Ideen des heiligen Thomas in die Schablone eines neueren Traktates de Ecclesia eingezwängt werden. Dieser Fehler wird dadurch vermieden, dass der Einteilungsgrund für die Darstellung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche aus der Gesamtauffassung des Aquinaten selbst herausgegriffen wird. Es muss der kirchliche Gedanke nach seiner Stellung im thomistischen System, in der Gesamtlehre des heiligen Thomas aufgefasst und aufgezeigt werden.

Wenn wir die thomistische Lehre von der Kirche, wie sie in verschiedenen zerstreuten Texten sich vorfindet, unter grosse metaphysische Gesichtspunkte bringen wollen, so sind dies die Stammbegriffe: Prinzip, Potenz, Akt. Die Gesamtlehre des heiligen Thomas von der Kirche teilt sich ein in die Lehre von den Prinzipien des kirchlichen Seins und Lebens, in die Lehre von den Organen des kirchlichen Lebens und in die Lehre von der Verwirklichung dieses Lebens.

Die Kirche ist eben nach thomistischer Auffassung die lebendige übernatürliche Vereinigung der Menschen mit Gott, welche sich fortwährend durch das geheimnisvolle Zusammenwirken göttlicher Prinzipien und menschlicher Organe realisiert. Die Prinzipien des kirchlichen Seins und Lebens bilden das göttliche Moment im Kirchenbegriff. Aus diesen göttlichen Prinzipien strömt durch Vermittlung menschlicher Organe (Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt, Primat) übernatürliches Leben über auf alle Glieder der Kirche.

Wir werden uns in unserer Darlegung der thomistischen Lehre von der Kirche hier lediglich auf die Behandlung der Lehre des heiligen Thomas von den Prinzipien des Seins und Lebens der Kirche beschränken. Zu diesem Zwecke werden wir zunächst den thomistischen Kirchenbegriff im allgemeinen ins Auge fassen, hierauf den heiligen Geist als Wesensprinzip der Kirche, Christus als Daseinsprinzip der Kirche, die heilige Eucharistie als Subsistenzprinzip der Kirche betrachten. Auf diese Weise wird das Wirken und

Walten des Göttlichen in der Kirche sich uns zeigen. Im Schlusswort werden wir die Stellung Marias zur Kirche charakterisieren. — Der Hinweis auf die göttlichen Faktoren in der Kirche hat sicherlich auch in unserer Zeit aktuellen Wert. Das Uebernatürliche, Göttliche in der Kirche ist der Grund der Siege der Kirche über ihre Feinde.

---

# II. Kapitel.

## Der thomistische Kirchenbegriff im allgemeinen.

### § 1. Die Voraussetzungen und Grundlagen des thomistischen Kirchenbegriffes.

Die dem Wesen eines Dinges zustrebende menschliche Erkenntnis fasst zunächst die allgemeinen und unbestimmten Umrisse des Gegenstandes ins Auge, um dann denselben immer klarer erkennen und sein Wesen begreifen zu können. Wenn wir mit dem heiligen Thomas das Sein und Wesen und Leben der Kirche erkennen wollen, müssen wir uns vertraut machen mit den allgemeinen Gesichtspunkten, unter denen der Aquinate die Kirche betrachtet. Wir haben deswegen an erster Stelle von der Auffassung des heiligen Thomas vom Wesen und Leben der Kirche überhaupt zu handeln. Um das ideale Bild, das der Geist des Aquinaten sich von der Kirche Gottes bildete, in grossen Umrissen zeichnen zu können, müssen wir in diesem Abschnitte von den Voraussetzungen und Grundlagen des thomistischen Kirchenbegriffs reden und hierauf den thomistischen Kirchenbegriff selbst fixieren und in seine einzelnen Elemente zerlegen. Endlich wird es angezeigt sein, das von uns auf Grund der Thomastexte entworfene Bild in Vergleich zu bringen mit den Anschauungen, die einige moderne akatholische Denker von der thomistischen Kirchenidee sich gebildet haben. Wir wollen diese akatholischen Gelehrten insofern heranziehen, als dieselben über den Kirchenbegriff

des heiligen Thomas und der Scholastik vom dogmengeschichtlichen Standpunkte sich geäussert haben. Mit den verschiedenen gegnerischen Auffassungen vom Kirchenbegriff überhaupt, wonach die Kirche bald als ein bloss ethisch-juridisches Institut oder pantheistisch als kulturelle Entwicklungsphase angesehen wird, bald vom rein nationalen oder auch vom ästhetischen Standpunkt aus gewürdigt wird, können wir uns nur gelegentlich beschäftigen, da eine Würdigung dieser Ansichten nicht in den Rahmen unserer dogmengeschichtlichen Untersuchungen über die thomistische Lehre von der Kirche fällt.[1])

Die Kirche ist in der Auffassung des heiligen Thomas etwas Konkretes, Reales, im höchsten Sinne Lebendiges und Lebenspendendes. In der Kirche lebt der Mensch, lebt die Menschheit das intensivste Leben. Die Idee des Lebens und zwar eines Lebens höherer Ordnung durchdringt und leitet den Gedankengang des Aquinaten in der allgemeinen Bestimmung des Wesens und Seins der Kirche. Der englische Lehrer steht auch hier in Kontakt mit den Vätern, namentlich dem heiligen Augustin, und mit dem heiligen Paulus, dessen Kirchenbegriff: „ecclesia corpus Christi" von dem Gesichtspunkte übernatürlicher Lebensenergie beherrscht ist. Die Kirche ist ein lebenskräftiger Organismus, ein Fortleben und Hineinleben Jesu Christi in die Menschen aller Zeiten und Orte.[2])

---

[1]) Ueber die Anschauungen der neueren deutschen Philosophen vom Christentum und Kirche handelt: Lülmann, Das Bild des Christentums bei den grossen deutschen Idealisten, Berlin 1901. Er behandelt die Anschauungen von Leibniz, Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher. Vgl. auch Harnack, Das Wesen des Christentums und die dagegen auf katholischer wie protestantischer Seite erschienene Literatur. (Reinhold, Abert, Braig, Rupprecht, Schick, Walther, Cremer.)

[2]) Vgl. Abert, Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin. Festrede, Würzburg 1901: „Das Christentum ist nicht zunächst Lehre, sondern Leben, aber nicht bloss Erlebtes, nur bloss Erfahrungstatsache, sondern etwas, was gelebt und durchlebt wird, und zwar Leben mit Gott, durch göttliche Kraft gewirkt. So ist es ein echt thomistischer Gedanke, wenn Harnack (Wesen des Christen-

An verschiedenen Stellen hat der heilige Thomas eine mehr oder minder ausführliche Analyse des Lebensbegriffes gegeben. In seiner Monographie de virtut. in communi q. 1. a. 2. ad. 15. äussert er sich also: „Fürs erste wird der Begriff „Leben“ für das Sein der Lebewesen genommen und bezeichnet so die Seele, die den Lebewesen Prinzip des Seins ist. Fürs zweite bedeutet „Leben“ auch die Tätigkeit des lebendigen Seins, und in diesem Sinne ist Denken und Empfindung ein Leben. Fürs dritte nennt man auch die Tätigkeit, die den Menschen zumeist erfreut und womit er sich vorzugsweise befasst, das Leben dieses Menschen.“ [1])

Das Leben in diesem dreifachen Sinne kann nun wiederum ein individuelles, insofern ein einzelner Mensch dasselbe lebt, oder ein soziales Leben sein, insofern mehrere Menschen, viele oder alle Menschen dieses Leben nebeneinander und miteinander betätigen.

Diese Begriffsbestimmungen vorausgesetzt stellen und beantworten wir die folgende Frage: „Inwiefern liegt in der für das soziale Leben angelegten Menschennatur der Ansatz, die Empfänglichkeit, die potentia

tums, S. 6) sagt: Das Christentum sei „ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes“. — Sehr treffend schildert auch der gedankentiefe Dogmatiker Klee die „Lebendigkeit“ der Kirche: „Die Kirche ist keine vergangenheitslose und zukunftslose, punktuelle und abstrakte, starre, monadische Gegenwart, sondern eine im Raume sich ausdehnende, in der Zeit dauernde organische Existenz, welche sich immer weiter aufzuschliessen und alles in ihren Lebenskreis und Assimilationsprozess hineinzuziehen strebt.“ Klee. Kath. Dogmatik, I. Bd. Generaldogmatik, Mainz 1835. S. 105.

[1]) Der Lebensbegriff des heiligen Thomas ist entwickelt in S. Th. I. q. 18. a. 1. u. 2. Sehr ausführlich hatte bereits Alexander von Hales (S. Th. II. q. 87.) hierüber gehandelt. Die Lehre des heiligen Thomas vom Wesen des Lebens findet sich sehr einlässlich erörtert bei: Xantes Mariales, Bibliotheca interpretum ad universam summam theologiae D. Thomae Aquinatis, tom. III. controv. X. cap. 2. (in S. Th. I. q. 18. a. 1. u. 2.). Venetiis 1638. — In neuerer Zeit: Tornatore. De vita ejusque gradibus ad mentem S. Thomae. Zeitschrift „Divus Thomas“ I. 92. 106.

obedientialis für die Erhebung dieses natürlichen sozialen Lebens zum kirchlichen Leben?

Zur leichteren Beantwortung zerlegen wir diese Frage in zwei Fragen:

1. Inwiefern liegt im natürlichen Leben (esse naturale) des Menschen der Ansatz, die Empfänglichkeit, die potentia obedientialis für ein höheres übernatürliches Leben des Menschen (esse spirituale, vita spiritualis)?
2. Inwiefern muss dieses übernatürliche Leben (vita spiritualis) sich zum kirchlichen Leben (vita christiana) gestalten und erweitern?

1. Um die Erhebung des natürlichen Lebens zu einem höheren übernatürlichen Leben beurteilen zu können, müssen wir die Stellung des Lebens, das der Mensch in den oben bezeichneten Formen lebt, im Gesamtsystem des natürlichen, geschöpflichen Lebens überhaupt betrachten. Um die Stellung des Menschen, des Christen in der Gnadenordnung, im Reiche Gottes, in der Kirche würdigen zu können, wird die Stellung des Menschen in der natürlichen Seinsordnung in Erwägung zu ziehen sein.

Der heilige Thomas hat hierüber herrliche Gedanken. „Der Mensch ist gleichsam die Grenzmark und der Horizont der rein geistigen und rein körperlichen Natur und in der Mitte zwischen beiden stehend nimmt er teil an der Auszeichnung des geistigen wie des körperlichen Seins. Deswegen wird mit dem Namen „jedwede Kreatur“ der Mensch bezeichnet in der Stelle bei Mark. 16, 15. „Prediget das Evangelium jeglicher Kreatur“ wie der heilige Gregorius (Homil. XX in Evang.) bemerkt.“ (S. Thomas Prolog. in III. Sent.) „Der Mensch wird eine Welt im Kleinen (minor mundus) genannt, weil in ihm alle Geschöpfe der Welt gleichsam sich finden.“ S. Th. I. q. 91. a. 1.

Die Auffassung des heiligen Thomas von der Stellung des Menschenwesens in der Weltordnung ist der Widerhall der tiefen Gedanken der früheren Scholastiker, der Väter und auch der griechischen Philosophie.[1])

---

[1]) Ueber die Geschichte des platonischen Gedankens vom Mikro-

Aus der zentralen Stellung des Menschenwesens als der Synthese von Geist und Stoff im Weltganzen ergibt sich für den Menschen eine natürliche Tendenz zur Universalität, ein unabsehbares Feld von Beziehung aufwärts zu Gott, dem reinsten Geiste und auch abwärts zur unvernünftigen Schöpfung, deren Krone und Mund zum Lobpreis Gottes der Mensch ist. Die Beziehung zu Gott ist in der Geistigkeit der Menschenseele begründet: „Sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare . . . Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium." S. Th. 2. II. q. 2. a. 3.

„Der Güte Gottes," sagt an einer andern Stelle der Aquinate, „wird der Mensch ähnlich durch den Willen; im Sein und Können aber wird der Mensch Gottes Bild durch die Denkkraft; denn wenn etwas ein immaterielles Sein hat, dann ist es geistig und hat so gewissermassen eine unendliche Kraft; denn der Geist geht auf das Universelle, das in gewissem Sinne unendlich ist." IV. Sent. d 4. q. 1. a. 3.[1])

kosmos vgl. Max Doktor, Die Philosophie des Joseph Ibn Zaddik, Münster 1895, S. 19. Der Ausdruck, dass der Mensch Horizont der geistigen und körperlichen Welt sei, kommt zum erstenmal vor im liber de causis. Vgl. Bardenhewer „Liber de causis", Freiburg 1882, S. 17 und S. 146. Auch Wilhelm von Auvergne bedient sich häufig dieses Ausdruckes. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893, S. 18; derselbe, Die Philosophie des Alanus ab Insulis, Münster 1896, S. 88. Von den Vätern hat diese Ideen namentlich der heilige Augustin ausgesprochen. Ueber die Hinordnung der Schöpfung zum Menschen handelt Alexander von Hales. S. Theol. II. q. 17. membr. 3.: „An omnia ad hominem ordinata sint." Der „anthropozentrische Charakter der christlichen Weltansicht" namentlich in der griechischen Patristik ist trefflich erörtert bei Windelband, Geschichte der Philosophie [2], Tübingen und Leipzig 1900, S. 213.

[1]) Vgl. auch S. Th. III. q. 9. a. 2. ad 3m. Auch der heilige Bonaventura schreibt: „Anima facta est capax boni sufficientissimi (I dist. 1. a. 3. q. 1.; q. 2.). Im Einklang mit den Scholastikern steht auch die deutsche Mystik des Predigerordens, wie Denifle in seiner

Diese objektive natürliche Beziehung und Hinordnung des Menschen zu Gott, welche subjektiv sich in einem mächtigen Sehnen nach Gotteserkenntnis und Gottesvereinigung dartut, bildet die Voraussetzung, die natürliche Unterlage für die ungleich erhabenere übernatürliche Hinordnung zu Gott, die dem Menschen durch seine Berufung zur himmlischen Anschauung des reinsten göttlichen Wesens in der vita aeterna zu teil geworden ist.[1])

Damit der Mensch im Himmel zur unmittelbaren übernatürlichen Anschauung Gottes, des „intelligere actualissimum per se et a se subsistens“ und zur innigsten alles natürliche Vermögen übersteigenden Gottesvereinigung in der vita aeterna gelangen kann, senkt Gott schon hienieden in des Menschen Geist das übernatürliche Leben der Gnade, welches in innerer Proportion zum ewigen Leben steht.[2])

Der heilige Thomas spricht diese Wahrheit so schön aus: „Leben wird auch die Gnade genannt, insofern sie ein göttliches Sein verleihet und unmittelbares Prinzip dieses Seins ist. Die Gnade gibt ein geistliches Sein (esse spirituale) und ein göttliches Sein der Seele und sie ist Prinzip und Wurzel der eingegossenen Tugenden und verhält sich zum Wesen der Seele wie die Gesundheit zum Leibe. Die Gnade ist übernatürliche Teilnahme an der göttlichen Natur. Wir werden durch sie göttlicher Natur teilhaftig und erhalten das Leben des Kindes Gottes. Im Besitze der Gnade werden die Menschen gottförmig (deiformes), Kinder Gottes von Gottes Gnaden.“ De virtut. in comm. q. 1. a. 2. ad 21$^{m}$.

---

Ausgabe der deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuso, München 1880, 1. Bd, S. 377, Anm. 3, darlegt.

[1]) Ueber die Empfänglichkeit der Menschennatur für das Uebernatürliche vgl. die historisch und spekulativ gleich hervorragenden Ausführungen in Aloys von Schmids Apologetik, I. Bd., S. 187 bis 200; desgleichen die Monographien von Sestili, Kranich, Feldner usw. Die von mir gebrauchten Ausdrücke: „Ansatz, Hinordnung, Empfindlichkeit, Unterlage für das Uebernatürliche“ haben nicht die Bedeutung einer Anlage, Potenz, eines Keimes für das Uebernatürliche, sondern sind im Sinne einer potentia obedientialis passiva zu verstehen.

[2]) Mezger, Theolog. scholast. I. 33.; Plac. Renz, Theolog. I. 135.

„Vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum participationem divinae naturae, quae est per gratiam.“ S. Th. 2. II. q. 19. a. 7c. In der Lehre von der durch die heiligmachende Gnade beursachten Vergottung (θείωσις) des Menschen bildet der englische Lehrer nur die auf der Heiligen Schrift (2. Petr. 1, 4; 1. Joh. 3, 2) gründende Lehre der Väter fort.[1]) Zugleich wird hiermit der echten christlichen Mystik ein sicherer Untergrund geboten. Hier setzt die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts und auch die spanische Mystik (die heilige Teresa, der heilige Johannes von Kreuz) ein mit ihrer Lehre von der mystischen Vereinigung des Christen mit Gott. Es herrscht hier, wie Denifle dargetan,[2]) eine volle Uebereinstimmung zwischen der Scholastik, besonders dem heiligen Thomas und der späteren christlichen Mystik. Zugleich ist diese Lehre von der Einheit des Menschen mit Gott durch die Gnade eine grundlegende Idee für die Auffassung, welche die christliche Theologie des Mittelalters, in ihren beiden Hauptrichtungen: Scholastik und Mystik vom Wesen des Christentums gehabt und ausgesprochen hat.

Aus der heiligmachenden Gnade fliessen hervor die göttlichen Tugenden. Wie die Gnade selbst als Prinzip des übernatürlichen Seins „Leben“ genannt wird, so lässt sich auch auf die göttlichen Tugenden und die übrigen zugleich eingegossenen Tugenden und Kräfte der Begriff „Leben“ anwenden, insofern sie Prinzipien übernatürlishen Tuns sind. „Der Glaube ist das Leben der Seele nach Röm. 1, 17: der Gerechte lebt aus dem Glauben.“ S. Th. 2. II. q. 12. a. 1. ad 3$^{m}$. „Das Leben der Seele gründet in der Liebe, welche uns mit Gott vereiniget, der da ist unserer Seele Lebensgrund.“ S. Thom. de malo q. 10. a. 2 c. (cfr. ibid. q. 7. a. 1 c.). Aus der durch die heiligmachende Gnade und die göttlichen

[1]) Einen besonderen Einfluss auf die Scholastik hat in dieser Beziehung der Pseudo-Dionysius ausgeübt. Ueber seine Lehre von der θείωσις vgl. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, Mainz 1900, § 21, S. 190 ff.

[2]) Denifle, Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse, 1. Bd., S. 540, Anm. 1; S. 541, Anm. 1; S. 545, Anm. 5.

Tugenden gegebenen innigen Gottesvereinigung ergibt sich der Genuss Gottes, die Freude und Ruhe in Gott. Also lässt sich auch der Begriff des Lebens im dritten Sinne als die Bezeichnung dessen, worin der Mensch seine Freude und seine Beschäftigung hat, auf übernatürliches Gebiet anwenden. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass das natürliche Leben des Menschen in dem eingangs ausgeführten dreifachen Sinne die potentia obedientialis für ein höheres übernatürliches Leben ist. Bewahrheitet sich nun diese Tatsache lediglich in Hinsicht auf das individuelle Leben des Menschen oder aber bezieht sich dieselbe auch auf sein soziales Leben? Mit andern Worten:

2. Inwiefern muss dieses übernatürliche Leben sich zum sozialen kirchlichen Leben ausgestalten und erweitern? Der Mensch ist von Natur aus — ein Zeichen dafür ist schon das Kommunikationsmittel des Sprachvermögens — ein animal sociale.[1] „Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens magis etiam quam omnia alia animalia.“ (S. Thomas, De regimine principum I. 1.) Inwiefern findet sich nun in dieser sozialen Veranlagung des Menschen eine Voraussetzung für die Ausgestaltung des übernatürlichen Lebens des Menschen zum kirchlichen Leben?

„Totum, quod homo est et quod potest et quod habet, ordinandum est ad Deum.“ (S. Th. 1. II. q. 21. a. 4. ad 3^m^.) Der finis ultimus erfasst also das ganze Menschenwesen und infolgedessen auch die aus der Natur des Menschen fliessende soziale Veranlagung desselben. Der finis ultimus ist dem Menschen gestellt nicht bloss als Individuum, sondern auch als animal sociale. Wenn also der finis ultimus den Menschen auch, insofern er animal sociale ist, ergreift, so er-

[1]) Die Lehre des heiligen Thomas von der sozialen Veranlagung des Menschen hat dargestellt Montagne O. Pr. in der Revue Thomiste 1899, S. 569 ff.: „Théorie de l' être social d' après Saint Thomas. Vgl. auch Fertilissima Aegidii Romani quodlibeta castigatissima Laurentii Amolini Rhodigini opera, 1504. quodlib. I. q. 16 c. — Javellus, Epitome in octo Politic. Aristot. libros lib. I. tract. 1. cap. 4, Opera omnia II. 157.

weitert sich die durch Hinordnung zum finis ultimus — es handelt sich hier um das übernatürliche Endziel des Menschen — bedingte vita spiritualis zum übernatürlich sozialen, zum kirchlichen Leben. Pesch bemerkt mit Recht:[1] „Grade wegen der sozialen Naturanlage des Menschen wollte Gott diesen auch in der religiösen Ordnung nicht als ein isoliertes Atom behandeln, sondern hat einen grossen sozialen Qrganismus, die Kirche, gegründet, in dem und durch den die einzelnen Glieder ihrer Vollkommenheit entgegengeführt werden sollen."

„Unter denjenigen, welche einen gemeinsamen Zweck anstreben, muss eine Einigung bestehen; deswegen sind im staatlichen Gemeinwesen die Bürger geeiniget, um das Beste des Staates zu fördern. Desgleichen muss unter den Soldaten in der Schlacht Einheit und Eintracht vorhanden sein, um ihr gemeinsames Ziel, den Sieg, zu erringen." S. c. G. III. 151. A pari, ja a fortiori lässt sich hieraus auch die Kongruenz und Notwendigkeit einer sozialen Einigung der Menschen zur Erreichung des übernatürlichen gemeinsamen Endzweckes erschliessen.

Ausserdem steht in natürlicher Hinsicht die soziale Anlage des Menschen in innigem Verhältnis zur gegenseitigen Hilfeleistung, Unterstützung und Ergänzung. Dieses Gesetz gegenseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit kehrt auch im Bereiche des übernatürlichen Strebens wieder und fordert die soziale Ausgestaltung der vita supernaturalis. Zudem ist dem Prinzip des übernatürlichen Lebens, der göttlichen Gnade eine soziale Tendenz, ein gewisser Zug der Mitteilsamkeit innerlichst eigen. Die heiligmachende Gnade ist ja Teilnahme am göttlichen Wesen. Das göttliche Wesen ist aber, wie der heilige Thomas im Anschluss an den Areopagiten bemerkt, die „essentia bonitatis". Das Gute aber sucht sich andern mitzuteilen, bonum est communicativum, diffusivum sui. Gott, das höchste Gut, teilt sich deswegen in der höchsten vollkommensten Weise mit. Dieser Zug zur Mitteilung an andere wohnt deswegen auch der heilig-

[1]) Christian Pesch S. J, Theologische Zeitfragen, Freiburg 1900, S. 60. Vgl. Schell, Religion und Offenbarung, S. 145.

machenden Gnade als der Teilnahme am göttlichen Wesen inne. Infolgedessen wird durch die heiligmachende Gnade, welche das Formalprinzip der vita spiritualis ist, in das gesamte übernatürliche Leben ein durch und durch soziales Grundelement hineingetragen. Der heilige Thomas redet deswegen so schön von einer „gratia fraterna" (S. Th. 2. II. q. 14. a. 2. ad 4$^{m}$.), von einer „gratia crescens in mundo" (S. Th. 2. II. q. 14. a. 2 c.), von einer „gratia tendens ad alios" (I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. ad 1$^{m}$.). In der Gnade Gottes liegt die Erweiterung und Ausbildung des übernatürlichen Lebens zum sozialen kirchlichen Leben grundgelegt.

„Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis coelestis Hierusalem, cuius rector est Dominus et cives Angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinantur in terris . . . Ad hoc autem ut homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei." De virtut. in comm., q. 1. a. 9 c. Auch im Wesen des Glaubens liegt die Gestaltung des übernatürlichen Lebens zum sozialen kirchlichen Leben insofern begründet, als einerseits die Einheit des Glaubensgegenstandes (das „unum creditum") auf die Gläubigen eine sozial einigende Wirkung ausübt und anderseits die Vermittlung und Apperzeption des Glaubensinhaltes eine Zusammenordnung, Ueber- und Unterordnung, also eine Sozietät erfordert. Dieser Gesichtspunkt tritt noch mehr bei der göttlichen Liebe in den Vordergrund. Der heilige Thomas hat in S. c. G. III. 117. eine Reihe beachtenswerter Gründe hierfür angeführt.

Die Liebe zu Gott ist von selbst auch Liebe zu all dem, was von Gott geliebt und begnadigt wird. Die Gottesliebe ist auch Nächstenliebe, die ethische Grundbedingung der übernatürlichen Vergesellschaftung der Menschen in der Kirche. In dieser Weise entfaltet sich die vita spiritualis in der Gnade und den göttlichen Tugenden zum kirchlichen sozialen Leben. Wenn wir Leben im dritten Sinne als das nehmen, wovon der Mensch seine Freude und Beschäftigung hat, so ist Gott und sein heiliger Geist das gemeinsame

Lebenselement, der Ruhepunkt der nach dem höchsten übernatürlichen Ideal strebenden Menchenseelen. Aus all dem erhellt, dass die vita spiritualis in sich selbst die Bestimmung zur sozialen kirchlichen Vereinigung trägt: „Lex divina dirigit nos suis praeceptis in spirituali vita, secundum quam societatem habemus non solum ad hominem, sed ad Deum. III. Sent. dist. 37. q. 1. a. 2.

Noch mehr tritt die Vernünftigkeit und Notwendigkeit der Gestaltung der vita spiritualis zum sozial-kirchlichen Leben zu Tage, wenn wir dieses übernatürliche Leben in seiner Bestimmtheit als vita christiana auffassen. Es strömt dieses Leben aus Christus. Dem ganzen Sein Christi auch der menschlichen Natur nach ist der Stempel der Universalität aufgedrückt. Christus ist selbst zum Träger der sozialen Menschennatur geworden. Die übernatürliche Gnadenausstattung, das System der messianischen Aemter Christi, all dieses deutet auf die Verwirklichung des aus Christo strömenden übernatürlichen Lebens in einer sozial-kirchlichen Form. Dieser Gesichtspunkt, den wir hier nur andeuten können, wird bei der Behandlung der Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, zur Erörterung kommen.

In Christo vollzieht sich, wie der heilige Paulus Ephes. 1, 10 so tief sich äussert, die „Anakephalaiosis“ aller Dinge.

„Der Sinn dieser Anakephalaiosis,“ bemerkt Scheeben,[1] „gipfelt darin, dass die ganze Schöpfung, in Christo als ihrem Haupte zusammengefasst, zu dem ersten Prinzip, von dem sie durch die Erschaffung ausgegangen und von dem sie teilweise durch die Sünde getrennt worden, als zu ihrem

[1]) Scheeben, Dogmatik III. 371. „Quando humana natura per Incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt, ut possit dici quod legitur Jos. IV, 18: Reversae sunt aquae in alveum suum, et flubeant sicut ante consueverant; unde et hic sequitur: Ut iterum fluant: in quo notatur Incarnationis fructus: ipse enim Deus, qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit: quia de plenitudine ejus omnes accepimus, gratiam pro gratia: Joann. 1, 16.“ S. Thom. in III. Sent. Prolog.

letzten Endziele in vollkommenster Weise zurückgeführt wird, um in ihm geeinigt und vollendet zu werden." „Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas; dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus." (S. Thom. Compend. theol. cap. 201.)

## § 2. Analyse des thomistischen Kirchenbegriffs.

Nach der Darlegung der Voraussetzungen und Grundlagen des thomistischen Kirchenbegriffs müssen wir diesen selbst näher betrachten und analysieren. Von den Scholastikern hat Hugo von St. Viktor eine förmliche Definition der Kirche in der Weise gegeben:[1] „Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata." Alanus ab Insulis gibt folgende Begriffsbestimmung:[2] „Ecclesia est congregatio fidelium confitentium Christum et sacramentorum subsidium." Wilhelm von Auvergne umschreibt das Wesen der Kirche in schönen Bildern (oliva, structura, templum, ager domini).[3] Er sieht in der Kirche das Volk Gottes, die „congregatio ipsum (sc. Deum) vera religione colentium."[4] Der heilige Thomas hat eine eigentliche Definition von der Kirche nicht gegeben. Er beschränkt sich lediglich auf die traditionelle allgemeine Begriffsbestimmung: „Ecclesia est congregatio (collectio) omnium fidelium" (S. Th. I. q. 117. a. 2. Verit. q. 29. a. 4. S. c. G. IV. 78.; IV. Sent. dist. 20. q. 1. a. 4. sol. 1. u. a. m.). Diese Fassung des Kirchenbegriffs, die wenigstens dem Inhalte nach bei den Vätern in den verschiedensten Variationen vorkommt, findet sich in einem von Gratian in das Dekret aufgenommenen Schreiben des Papstes Nikolaus I.:

---

[1]) Hugo a S. Victore, De sacr. lib. II. part. 2. cap. 2. (M. P. L. 176, 416.).

[2]) Alanus ab Insulis, De articulis fidei lib. IV. (M. P. L. 210, 613.).

[3]) Guilelmi Paris. Opera omnia, Aureliani 1674, I. 419. (de baptismo cap. 2.).

[4]) Idem, de fide cap. 2. (I. 9.).

„Ecclesia, id est, catholicorum collectio“ (de consecr. dist. 1. c. 8.). Moneta widmet dieser Auffassung von der Kirche als der „congregatio omnium fidelium“ eine einlässliche Erörterung und Begründung.[1] Er schreibt: „Haereticus primo debuisset quaerere, quid sit Ecclesia. Quam quaestionem determinantes dico, quod Ecclesia est congregatio fidelium: haec autem est illa Ecclesia, quae dicitur Ecclesia Romana, quidquid ejus aemuli fabulentur.“ Gottfried von Fontaines:[2] „Ecclesia . . . respicit communitatem fidelium, quorum cordibus colitur deus spiritualiter.“ Da die Scholastik die Lehre von der Kirche nur gelegentlich und im Zusammenhang mit andern Heilswahrheiten behandelte, so berücksichtigte sie in ihren Begriffsfassungen jeweils nur das eine oder andere grundlegende Element der Kirche.

Der Begriff Kirche hat, wie Labat bemerkt,[3] in der scholastischen Theorie einen dreifachen Sinn. Ganz allgemein gefasst ist die Kirche die Gesamtheit aller vernünftigen Kreaturen, welche den einen Gott in drei Personen bekennen: in diesem Sinne schliesst die Kirche die triumphierende, leidende und streitende Kirche in sich.

In einem zweiten Sinne versteht man unter Kirche die streitende Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Menschen hier auf Erden im Glauben und Kultus des einen Gottes. In dieser Fassung dehnt sich der Kirchenbegriff aus auf die alttestamentliche und neutestamentliche Kirche. Dieser Kirchenbegriff ist den Scholastikern, z. B. dem Wilhelm von Auxerre, dem Alexander von Hales u. a., gegenwärtig, wenn sie Frage stellen und beantworten, ob die Kirche ihren Anfang mit Abel genommen habe.

In einem dritten Sinne scheiden die Theologen die alttestamentliche Kirche aus dem Kirchenbegriff aus und bestimmen sonach die Kirche als die vom heiligen Geiste geleitete Gemeinschaft der getauften Gläubigen, geeinigt

[1]) Moneta, Summa contra Catharas, lib. V. cap. 1.

[2]) Gotefridi de Fontibus, Quodlibet. X. 20. (Cod. Vatic. Lat. 1031. fol. 56v.).

[3]) Labat O. P., Theologia scholastica. De virtutibus theologicis disp. 1. de fide dub. 2. § 4., ed. Tolosae 1769, tom. IV.

unter dem Haupte Christus und dessen Stellvertreter hier auf Erden.

Wenn der heilige Thomas auch keine förmliche Begriffsbestimmung von der Kirche gegeben hat, so ist es doch möglich, aus verschiedenen Stellen sich ein Gesamtbild der thomistischen Auffassung von der Kirche zu machen. Um dieses ideale Bild, das der englische Lehrer von der Kirche in seinem Geiste hatte und in seinen Schriften darstellte, richtig zeichnen zu können, werden die Hauptkonturen dieses Gemäldes hervorzuheben sein. Wir müssen im thomistischen Kirchenbegriff mehrere Elemente und Ausprägungen wohl unterscheiden. Die Anschauung des Aquinaten von der Kirche hat eine apologetische, eine historische, eine dogmatisch-mystische, endlich eine juristische und ethische Seite. In der Zusammenstimmung dieser Grundtöne liegt die Schönheit und der Wert der thomistischen Auffassung von der Kirche auch für unsre Zeit.

1. Das apologetische Moment. Die ausgesprochen apologetische und religionsphilosophische Schrift des heiligen Thomas ist die Summa contra Gentiles. Wenn er in derselben auch nicht im Sinne der neueren apologetischen Methode eine demonstratio catholica, eine systematische Behandlung des apologetischen Problems von der Kirche geboten hat, so hat er doch durch seine tiefen Untersuchungen einen soliden Unterbau geschaffen.

Im S. c. G. I. 6. finden wir eine ausführliche Darlegung und Begründung der Göttlichkeit des Christentums aus der wunderbaren Art und Weise, wie das Heidentum zum Christentum bekehrt wurde. „Die Wahrheit des Christentums“ — so führt hier der heilige Thomas des näheren aus — „übersteigt die natürliche Vernunft, schliesst unfassbare Geheimnisse in sich. Deswegen hat die göttliche Weisheit, um die Menschheit zur Annahme dieser Offenbarungswahrheit zu führen, wunderbare, über den natürlichen Lauf der Dinge hinausliegende Werke als Beweismittel in Anwendung gebracht. Diese Werke sind teils physischer Natur (Krankenheilung, Totenerweckung), teils, was noch wunderbarer ist,

psychologischer Natur. Es sind dies Wunder auf dem Gebiete des Geistes, so namentlich ausserordentliche Geisteserleuchtung, wodurch ungebildete und einfache Menschen von den Gaben des heiligen Geistes erfüllt die höchste Weisheit und Redegabe empfingen. Die Beweiskraft dieser Werke Gottes wurde keineswegs von materiellen Mitteln, von Waffengewalt oder gar von der Aussicht auf irdische Vergnügungen unterstützt. Es waren vielmehr die grössten Hindernisse zu überwinden. Und so ist es das grösste Wunder, dass trotz der Wut tyrannischer Verfolgung eine ungezählte Schar nicht nur einfältiger, sondern auch höchst gebildeter Menschen im Fluge zum Christusglauben eilte („ad fidem christianam convolavit“), zum Christusglauben, in welchem für den Menschengeist unbegreifliche Wahrheiten gepredigt, die Gelüste des Fleisches verboten werden, in welchem all das, worauf die Welt Wert legt, gering geschätzt wird. Der Anschluss an eine solche Religion ist das grösste Wunder, und es ist das offenbare Werk göttlicher Einsprechung, wenn so das Sinnliche verachtet, das Uebersinnliche, Uebernatürliche ersehnt wird. Diese Wendung der Welt zum Christentum ist nicht plötzliches Werk des Zufalles, sondern durch die Anordnung Gottes bewirkt, der dies schon in den heiligen Büchern der Propheten, diesen ehrwürdigen Zeugnissen unsers Glaubens, vorherverkündigt hat.

Diese wunderbare Bekehrung der Welt zum Christusglauben ist der sicherste Beweis für die vorausgehenden Wunderzeichen, die deshalb später nicht mehr nötig waren, da sie in ihrer Wirkung sich deutlichst kundtun. Es wäre ja ein Wunder grösser denn alle Wunder, wenn ohne Wunder die Welt zum Glauben an solch hehre Wahrheiten, zur Leistung solch schwieriger Werke und zum Erhoffen solch hoher Dinge geführt worden wäre und dies von einfachen und machtlosen Menschen. Wenn auch die Wunder nicht mehr in dem Umfange wie in den ersten Zeiten wiederkehren, so wirkt dennoch Gott auch noch in unsern Tagen zum Erweis des Glaubens durch seine Heiligen wunderbare Werke.“

In dieser Weise würdigt der heilige Thomas die apolo-

getischen Gründe für die Göttlichkeit des Christentums, und da für ihn Christentum und Kirche identisch sind, für die Göttlichkeit der Kirche.

Diesen Beweis für das Christentum und die Kirche bringt der heilige Thomas noch mehr zur Geltung durch Gegenüberstellung der „sectae errorum", namentlich des Mohammedanismus. Hierzu veranlasste ihn die Tendenz der Summa contra Gentes, die er bekanntlich auf Bitten des heiligen Raymund von Pennaforte als Hilfsbuch zur Bekämpfung und Bekehrung der Mohammedaner verfasst hat. Der Islam verdankt, wie der Aquinate in dieser kleinen religionsgeschichtlichen Partie ausführt, seinen Ursprung und seine Verbreitung ganz andern Motiven als die christliche Religion. Sinnenlust ist die Triebfeder seiner Gesetze und Vorschriften. Nicht übernatürliche Wunder, sondern Waffengewalt waren das Beweis- und Hilfsmittel für die Verbreitung des Islams, dessen ursprünglicher Anhang sich nicht aus weisen, in menschlichen und göttlichen Dingen wohlunterrichteten Männern, sondern aus rohen Wüstenbewohnern rekrutierte. Durch diesen Kontrast verstärkt der heilige Thomas in wirksamer Weise seine Lehre, dass die Kirche in ihrer Ausbreitung und in ihrem wunderbaren Wachstum ein lebendiges Zeugnis ihrer göttlichen Sendung, ihrer Göttlichkeit sei. Diese auf apologetischer Grundlage stehende Auffassung des englischen Lehrers von der Kirche klingt wieder in den Worten des vatikanischen Konzils:[1]) „Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem, inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis, et divinae suae legationis testimonium irrefragabile."

Diese soeben entwickelte apologetische Auffassung des heiligen Thomas von der Kirche führt, da diese seine religionsphilosophischen Ausführungen sich auf der historischen

[1]) Concil. Vatic. sess. III. cap. 3. Vgl. Kirschkamp, Der Geist des Katholizismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe. Paderborn 1895, S. 58 u. 59.

Tatsache der Ausbreitung des Christentums aufbauen, von selbst zur historischen Seite des thomistischen Kirchenbegriffs.

2. Das historische Moment. Vorbild für die historische oder besser geschichtsphilosophische Auffassung der Kirche, soweit eine solche bei den mittelalterlichen Theologen sich findet, ist des heiligen Augustin Werk De civitate Dei.[1]) Zugleich boten aus der Heiligen Schrift das Hexaëmeron, das Hohelied, die Weissagungen Daniels und die Apokalypse reichliche Anhaltspunkte für eine Gliederung der Geschichte des Reiches Gottes in verschiedene charakteristische Epochen. Rupert von Deutz bringt in seiner anziehenden Schrift. „De operibus Spiritus sancti“[2]) die Einteilung in sieben Weltalter mit den sieben Gaben des heiligen Geistes in mystischen Konnex. Hugo von St. Viktor[3]) kennt ausser den grossen Gesichtspunkten: Zeit des Naturgesetzes, des mosaischen Gesetzes und der Gnade, keine weiteren Einteilungsgründe der Religionsgeschichte. Otto von Freising,[4]) der idealste Historiograph des Mittelalters, gibt im Anschluss an Augustin und Orosius in seinem gedankentiefen Werke „de duabus civitatibus“ eine interessante geschichtsphilosophische Entwicklung des Gottesstaates.

[1]) Es wurde dieses Werk des heiligen Augustin im Mittelalter auch öfters kommentiert. Beachtenswert ist der auch gedruckte Kommentar der Dominikaner Triveth und Thomae Walleis. — Eine umfassende geschichtsphilosophische Behandlung der Kirche gibt das Werk: „Fratris Joannis Antelucani liber sic inscriptus: de magnis victoriis Ecclesiae in VII libros distinctus.“ Cod. Vatic. Lat. 4270. Es ist dieses Werk dem Papste Urban VI. gewidmet. Der Inhalt der einzelnen Bücher ist folgender: lib. I. de causa desolationis Ecclesiae. II. de principio reparationis Ecclesiae. III. de prima persecutione Ecclesiae. IV. de causa reprobationis schismaticorum. V. de pace Ecclesiae ante ultimam tribulationem. VI. de antichristo. VII. de regno Christi et sanctorum et Ecclesiae maxima glorificatione.

[2]) Migne P. L. 167. Auch bei Gerhoch von Reichersberg, bei Arno von Reichersberg und andern tiefsinnigen deutschen Theologen dieser Zeit finden sich ähnliche Gedanken. Vgl. Hipler, Die kathol. Geschichtsauffassung, Köln 1884, S. 39 u. 40.

[3]) Hipler a. a. O., S. 40.

[4]) Hipler, S. 41—43.

Der heilige Bonaventura hat in seinen bisher wenig beachteten aber sehr geistvollen „Collationes in Hexaëmeron“ die Tage des Schöpfungswerkes mit den Epochen der Kirchengeschichte in Parallele gesetzt, ein Gedanke, von dem sich auch Spuren im Barnabasbriefe und bei Irenäus finden.[1]) Die erste Epoche ist nach dem heiligen Bonaventura „tempus collatae gratiae“ von Christus bis Papst Klemens I. Hierauf folgt: „tempus baptismi in sanguine“ von Klemens I. bis Silvester. Es ist dies die Periode der blutigen Christenverfolgungen. Als nächste Periode erscheint dann „tempus normae catholicae a Silvestro usque ad Leonem Papam primum, sub quo datum est symbolum“. Den Zeitabschnitt von Leo d. Gr. bis Gregor d. Gr. bezeichnet er als „tempus legis justitiae, in quo statutae sunt leges Justinianae et canones et regulae canonicae et monasticae“. Die fünfte Epoche ist „tempus sublimis cathedrae a Gregorio usque ad Hadrianum, sub quo mutatum est imperium ad Alemannos“. Mit Hadrian beginnt das „tempus clarae doctrinae. Sed quantum durabit, quis potest dicere vel dixit?“ Die siebente Zeit „tempus quietis“ wird aber anheben mit dem Ruf des Engels zum Weltgericht.[2]) Bonaventura äussert auch eine grosse Begeisterung für das christliche Altertum, die „Ecclesia primitiva“. In der weiteren Ausführung und Würdigung dieser Perioden, denen er in den folgenden collationes andere mehr mystische Einteilungen zugesellt, betätigt der seraphische Lehrer feinen Sinn für Synthese und Systematik.

Wiewohl der heilige Thomas an Wertschätzung und Verständnis der Geschichte die andern Scholastiker theoretisch

---

[1]) „Notandum autem, quod sicut Deus sex diebus mundum fecit et in septimo requievit: ita corpus Christi mysticum sex habet aetates et septimam, quae currit cum sexta, et octavam.“ Collat. XV in Hexaëmeron. Die Stelle im Barnabasbriefe findet sich in cap. 15. Irenaeus adv. haer. V. c. 23, 2; V. c. 28, 3. Vgl. Funk, Opera Patrum Apostolicorum. Anm. 4 zu Barnabae Epistola cap. XV.

[2]) Die Darstellung dieser Epochen finden sich in der Collatio XVI.

und praktisch übertrifft, hat er dennoch eine Gliederung der Kirchengeschichte nicht gegeben. Zum Hexaëmeron, zu Daniel und zur Apokalypse besitzen wir vom heiligen Thomas keine echten Erklärungen. Die Grundthese der Apokalypse präzisiert er gelegentlich also: „Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiae" S. Th. 2. II. q. 174. a. 6. ad 3m. Mit Nachdruck betont der Aquinate die stete Identität und Beharrlichkeit des Substanziellen in der Kirche mitten im Fluss geschichtlicher Entwicklung.

Abgesehen von einigen zerstreuten Stellen finden sich Spuren eines geschichtlichen Denkens über die Kirche in dem als echt betrachteten Kommentar des heiligen Thomas zum Hohenliede. Er gliedert die Gedankenabfolge dieses Buches nach den drei status Ecclesiae in drei Hauptabschnitte.

Die erste Epoche ist der status primitivus, die Kirche in der Zeit der Verfolgung durch das Heidentum und Judentum. Die Verfolgung führt zur Verherrlichung der Kirche: „Impugnatio Ecclesiae facit ad ejus pulchritudinem" — „Ecclesia primitiva obscura erat exterius, erat tamen agilis et erecta interius." Die zweite Epoche ist der „status medius, secundum quem Ecclesia proficit et quasi universaliter gentes sunt conversae". Die dritte Periode, der „status ultimus" gehört der Zukunft an als die letzte Phase der diesseitigen Kirche. Ein Hauptereignis dieser den Erdenlauf der Kirche abschliessenden Zeit wird die Bekehrung des Judentums sein.

Auch in seiner Erklärung zu den Parabeln des Evangeliums (Comment. in Matth. et Joannem) hat der Aquinate ab und zu eine geschichtliche Bemerkung über die Kirche eingeflochten.

Aus den wenigen Stellen, in welchen eine historische Beleuchtung der Kirche bei Thomas durchschimmert, lässt sich stets eine Betonung des Wirkens und Waltens Gottes in der Kirche ersehen. Die ratio divinae causalitatis durchdringt die ganze Entwicklung des kirchlichen Lebens. Christus ist das Fortschrittsprinzip der Kirche, „per quem (sc.

Christum) Ecclesia proficit quotidie". (S. Thom. in Matth. cap. 1.)[1])

Das beherrschende Zentrum im Kreise der Auffassung von der Kirche ist eben beim Aquinaten das dogmatische seines Kirchenbegriffs.

3. Das dogmatische Moment. Die dogmatische Auffassung des heiligen Thomas von der Kirche kann doppelt verstanden werden, formell und materiell. Formell, d. h. der heilige Thomas behandelt die Kirche vorzugsweise vom dogmatischen Standpunkte aus, nach dogmatischer Methode. Materiell oder inhaltlich, d. h. er entwickelt den gegebenen Inhalt der Offenbarungslehre, insofern derselbe von der Kirche handelt, er behandelt die Kirche als ein Mysterium im organischen Zusammenhang mit den andern erhabenen Geheimnissen des Christentums. Während die apologetische Methode die Kirche und ihre Auktorität erst zu erweisen strebt, nimmt die dogmatische Behandlung den Vollinhalt der kirchlichen Lehre über das Wesen der Kirche zum Gegenstand der Erforschung und betätigt sich in der Analyse und Synthese des Glaubensbewusstseins der Kirche über ihr eigenes Sein und Wesen. Der heilige Thomas hat in seiner Auffassung vom Wesen der Kirche diesem dogmatischen Gesichtspunkt die erste Stelle eingeräumt. Das innere Wesen des Christentums hat er namentlich in seinem Traktat „de lege evangelica"[2]) (S. Th. 1. II. q. 106—109) erörtert, wo er sich aufs engste an des heiligen Paulus Ideen im Römer- und Galaterbrief und an die Schriften des heiligen Augustin (Contra Faustum, de spiritu et littera), also lauter dogmatische Quellen anschliesst. Aus der vorthomistischen Scholastik diente ihm

[1]) Vgl. Schaezler: Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae, ed. P. Esser O. Pr., Ratisbonae 1882, pag. 384 sqq.

[2]) Von diesem Abschnitt der theologischen Summa bemerkt Mausbach (Die kathol. Moral, ihre Methoden, Grundsätze u. Aufgaben, Köln 1901, S. 78) ganz zutreffend: „Es gibt kaum ein Lehrstück in der thomistischen Summa, das mehr „evangelischen" Geist atmete, als die Abhandlung über „das neue Gesetz".

der ausgedehnte Traktat Alexanders von Hales „de lege evangelica" als Vorlage. (Alex. de Hales, Summa theol. III. q. 56 sqq.)

Das Primäre im Christentum, die Grundkraft, die Entelechie in der Kirche ist die Gnade des heiligen Geistes. „Id quod est potissimum in lege novi testamenti, in quo tota virtus eius consistit, est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui ad Rom. 3, 27 dicit: „ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei." Ipsam enim fidei gratiam „legem" appellat; et expressius Rom. 8, 2 dicitur: „lex spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis." Unde et Augustinus dicit in libro „de spiritu et littera" (c. 24) quod „sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium." Et alibi dicit in eodem libro (c. 21): „Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus sancti." Habet tamen lex nova quaedam dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, et ad usum hujus gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circum credenda quam circum agenda. S. Th. 1. II. q. 106. a. 1. (cfr. ibid. q. 108. a. 1). In dieser Stelle des englischen Lehrers, aus welcher zugleich die von ihm hier benützten Quellen ersichtlich sind, lassen sich die Grundelemente des Wesens der Kirche in ihrer Zusammenordnung und Hinordnung zu ihrer gemeinsamen Wurzel, der Gnade des heiligen Geistes, erkennen. Alles in der Kirche ist entweder ein Aeusserung und Wirkung dieser von innen heraus wirkenden Gnade des heiligen Geistes oder aber es ist ein Weg, eine Disposition zu dieser Gnade hin. Diese in der Kirche immanente Gnade des heiligen Geistes ist wesentlich Gnade Christi, eine von Christo verdiente, mitbewirkte und uns zugewendete Gnade.

Deswegen findet Schäzler[1]) die dogmatische Auf-

---

[1]) Schaezler, Divus Thomam contra Liberalismum, Romae 1874, pag. 35 sqq.

fassung des heiligen Thomas vom Wesen der Kirche gleichsam auf den einfachsten Ausdruck gebracht in dem Gedanken, dass die Kirche sei: „Expressior significatio gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur“ (S. Thom. III. q. 60. a. 5. ad 3m.).

Diese „expressior significatio gratiae Christi“ entsteht durch die von innen wirkende Kraft der Gnade „per ipsius gratiae ab intrinseco virtutem“. Wie der Gnade Christi eine gewisse soziale Tendenz, eine Expansivkraft innewohnt, so ist dieser Gnade es auch eigen, sich zu manifestieren, sich gleichsam zu verkörpern, ihre heiligende Wirksamkeit in einer dem empirischen Charakter des sinnlich-geistigen Menschen konformen Weise zu gestalten. In dieser Weise wird das Wesen des Christentums durch die Idee der Sichtbarkeit und Sakramentalität näher bestimmt und verdeutlicht: „Die Gnade wird den Menschen zu teil durch den menschgewordenen Gottessohn, aus dessen von Gott mit Gnade erfüllter Menschheit auf uns die Gnade überströmt. Deswegen heisst es bei Johannes 1, 14: „Das Wort ist Fleisch geworden“ und gleich nachher: „voll von Gnade und Wahrheit“ und weiter: „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade“. — „Gnade und Wahrheit ist uns geworden durch Jesum Christum.“ „Deshalb ist es entsprechend, dass einerseits durch äussere sinnenfällige Zeichen vom menschgewordenen Logos Gnade auf uns hervorfliesse und überfliesse, anderseits aus der inneren Gnade, durch welche das Fleisch sich dem Geiste unterordnet, äussere sinnenfällige Werke hervorgehen. Hieraus ergibt sich eine doppelte Beziehung der äusseren Werke zur Gnade. Entweder führen äussere Werke zur Gnade hin, wie dies bei den Sakramenten des Neuen Bundes, der Taufe, Eucharistie u. dgl., der Fall ist. Oder aber es gehen äussere Werke hervor aus dem Antrieb der Gnade“ (S. Th. 1. II. q. 108. a. 1.). Aus dieser Stelle des Aquinaten ergibt sich klar die Stellung der Sakramente im thomistischen Kirchenbegriff. Von dieser Stelle fällt Licht auf den andern Satz des Aquinaten: „Per Sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata

Ecclesia Christi.“[1]) (S. Thomas III. quaest. 64. artic. 2. ad 3m.)

Durch die Miteinbeziehung der Sakramente in den Kirchenbegriff verfällt die Auffassung des Aquinaten keineswegs, wie vielfach behauptet wird, der Veräusserlichung und Schablonisierung. Die Sakramente figurieren im thomistischen Kirchenbegriff nur wegen ihrer Beziehung zur Gnade, welche das Grundelement, die „principalitas legis novae“ (S. Th. 1. II. q. 108. a. 1.) darstellt. Im Gegenteil dient das sakramentale Moment zur Vertiefung unsrer Auffassung von der Kirche. Eucken beurteilt den heiligen Thomas ganz recht und objektiv in den Worten:[2]) „So werden die Sakramente ein Hauptstück im Lebensbilde des Thomas; namentlich durch sie erhält das System der kirchlichen Ordnung einen mystischen Hintergrund und eine religiöse Beseelung.“ Ein den Sakramenten koordiniertes Element im dogmatischen Kirchenbegriff des Aquinaten ist der Glaube, die Fortexistenz der Wahrheit Christi in der Kirche. Eine Zusammenfassung des Vollinhaltes der lex nova gibt die Stelle: „Lex nova, quae est lex libertatis, est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei et sacramentis gratiae: unde et dicitur lex fidei et lex gratiae propter determinationem articulorum fidei et efficaciam sacramentorum.“ (Quodlib. IV. 13.)

Aus dieser Fassung des Kirchenbegriffs bei Thomas ergibt sich eine doppelte Folgerung. Die erste Folgerung ist die reale Identität von Christentum und Kirche. Das Christentum verhält sich zur Kirche nicht wie die Gattung zur Art oder wie die Art zum Einzelnding. Es ist deshalb nicht

---

[1]) Es ist deshalb methodisch wohlbegründet, wenn der heilige Thomas, abweichend vom Lombarden, in seiner theologischen Summa unmittelbar an die Inkarnationslehre die Sakramentenlehre anschliesst. Diese Anordnung der Traktate findet sich auch schon in der früheren Scholastik. So wird im zweiten Teile der Sentenzen des Magisters Omnebene zuerst de sacramento incarnationis und unmittelbar darauf über die heiligen Sakramente gehandelt. Cod. Monac. lat. 19134. pag. 185. und 191.

[2]) Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig 1896 [2], S. 157.

richtig, wenn man unter das genus Christentum neben der Kirche die verschiedenen Sekten als species untergliedern wollte. Das Christentum kann eben scholastisch gesprochen nicht als totum universale, als ein unum praedicabile de multis betrachtet werden, da der Begriff Christentum einzig in der Kirche real geworden ist. „Christentum und Kirche," bemerkt Atzberger,[1]) „sind sachlich identisch, können nur in abstracto unterschieden werden."[2])

Dass dies die Anschauung des heiligen Thomas ist, ist schon daraus klar, dass er einerseits den Glauben als ein wesentliches Element des Christentums fasst, anderseits aber jeder Häresie diesen übernatürlichen Glaubenshabitus, dieses Wesenselement des Christentums schlechthin abspricht. (S. Th. 2. II. q. 5. a. 3.) Daraus aber, dass der Häresie ein Bestandteil des Begriffs Christentum fehlt, ergibt sich als logische Folgerung, dass der Begriff Christentum von der Häresie nicht als Prädikat ausgesagt werden kann.

Hingegen identifiziert der heilige Thomas an einer andern Stelle den Begriff Christlich mit dem Begriff Katholisch. „Quaecumque enim alia Dei cognitio discordat a communi christianorum cognitione, quae catholica fides nominatur, magis dicenda est error quam Dei cognitio." (In Dionys. Areopag. De div. nominib. cap. 7. lect. 5.) Diese Ausführungen beziehen sich auf die Häresien im formellen Sinn als von der Kirche getrennte Religionsgesellschaften.

Die Erörterung darüber, inwieweit diese objektive Tatsache in den einzelnen Anhängern der Häresie sich versubjektiviert, gehört nicht in den Rahmen eines allgemeinen Ueberblicks über den thomistischen Kirchenbegriff.

Die zweite Konsequenz, die sich aus dem dogmatischen Kirchenbegriff des Aquinaten ergibt, ist die mystische Ausprägung und Grundstimmung dieses Kirchenbegriffs. Grade nach ihrer dogmatischen innerwesentlichen Seite gedacht

---

[1]) Atzberger, Fortsetzung von Scheebens Dogmatik, IV. Bd., S. 333.

[2]) Vgl. Lämmer, Coelestis Urbs Jerusalem, Freiburg 1866, S. 44.

erscheint die Kirche für das Denken als etwas Geheimnisvolles, als ein Mysterium, für das Wollen und Lieben aber als etwas Anziehendes, als ein Geheimnis, in das die Seele sich tief versenken möchte. Die dogmatische Auffassung von der Kirche rückt die Idee der Gnade, der lebensvollen Einheit mit Gott, in den Vordergrund. Hier liegt aber auch das Lebenselement der christlichen Mystik.

In der Kirche Gottes zielt nach der tiefen dogmatischen Auffassung des heiligen Augustin und des heiligen Thomas alles darauf hin, die Menschen durch Christi Menschheit zu Gott zu führen. „Christi humanitas via est, qua ad Divinitatem pervenitur“ (S. Thom. Compend. theol. cap. 2.). Sehr schön bringt dies auch die deutsche Mystik, welche besonders das Wesentliche und Innerliche der Religion betont, zum Ausdruck: „Ein gelassener Mensch muss entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, und überbildet werden in der Gottheit.“[1])

Der mystische Zug im dogmatischen Kirchenbegriff des Aquinaten, dem wir im Verlauf der Darstellung in seiner Lehre vom Verhältnis des heiligen Geistes zur Kirche und vom corpus Christi mysticum öfters begegnen werden, verleiht seiner Gesamtauffassung von der Kirche das Gepräge der Innerlichkeit und heiliger Lebenskraft. Diese dogmatisch-mystische Seite des Kirchenbegriffs schliesst keineswegs die juristische Auffassung von der Kirche aus, sondern bringt dieselbe vielmehr ins rechte Licht und zur vollen Geltung. In der harmonischen Zusammenstimmung des dogmatischen und juristischen Moments im thomistischen Kirchenbegriff zeigt sich der Universalismus des Aquinaten.

4. Das juristische Element. Während die dogmatische Seite des Kirchenbegriffs hauptsächlich das innerste Sein und Leben der Kirche ins Auge fasst, bezieht sich die juristische Betrachtung der Kirche vorzugsweise auf ihre Verfassung und nach aussen hervortretende Organisation. Der juristische Kirchenbegriff erstreckt sich nicht auf die

---

[1]) Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse, herausgegeben von P. Denifle, I. Bd., München 1880, S. 248.

zufälligen vom jus ecclesiasticum geschaffenen Momente in der kirchlichen Organisation, sondern auf die göttlich-rechtliche Verfassung und Struktur der Kirche, auf das jus divinum in der Kirche. Dieser Gesichtspunkt ist vornehmlich in den Behandlungen der Lehre von der Kirche seit Bellarmin wahrgenommen worden.

Der heilige Thomas hat diesen juristischen Kirchenbegriff in Zusammen- und Unterordnung zum dogmatischen Kirchenbegriff entwickelt. Grade aus seiner tief dogmatisch-mystischen Anschauung von der Kirche als dem mystischen Leib Christi, als der Vermittlerin der Gnade und Wahrheit des Erlösers wächst von selbst sein juristischer Kirchenbegriff hervor und fügt sich harmonisch in die Architektonik seines Systems ein. Legt ja auch der heilige Paulus seiner Lehre von der Abstufung und Zusammenordnung kirchlicher Aemter und Vollmachten die Idee vom Leibe Christi zu grunde (1. Kor. 12.). Auch der heilige Thomas hat grade dort, wo er die Theorie vom corpus Christi mysticum (S. Th. III. q. 8.) erörtert und die tiefst in der Christologie gründenden dogmatischen Wesenselemente der Kirche bespricht, auch auf die juristische Seite des Kirchenbegriffs deutlich hingewiesen (S. Th. III. q. 8. a. 6 c.). Soll die Kirche die Gnade und Wahrheit Christi vermitteln und in die Menschheit hineintragen, so muss dieses Ueberfliessen übernatürlichen Lebens durch gewisse mit Christo und unter sich selbst zusammengeordnete Organe sich vollziehen: „Ministri Ecclesiae (sunt) quodammodo instrumenta illius effluxus, qui fit a capite in membra.“ (Suppl. q. 36. a. 3. ad 2$^{m}$.) Die Idee der Kirche fordert, um realisiert zu werden, notwendig eine Verfassung und Organisation.

Die subjektive Aufnahme der Heilswahrheit verlangt von selbst eine objektive vollgültige Determinierung des Glaubensinhaltes und infolgedessen eine höchste Lehrauktorität. Desgleichen ergibt sich aus der von Christo bestimmten Form der sakramentalen Gnadenvermittlung, sowie aus der dem einzelnen Christen nötigen Leitung und Führung zum Heile als notwendige Folgerung die hierarchische Gliederung der Kirche. Der Aquinate baut deswegen zweck-

mässig seine Lehre vom Primat auf den innersten dogmatischen Wesensprinzipien der Kirche auf (S. c. G. IV. 76.).

Wie sehr der englische Lehrer die juristische Seite des Kirchenbegriffs würdigt, erhellt auch aus seiner Erklärung zum Hohenliede, wo er mitten in seinen mystischen Betrachtungen über die Kirche immer und immer wieder die praelati, die kirchliche Hierarchie und Auktorität betont. Der heilige Thomas steht hier im scharfen Gegensatz zu neueren Autoren, welche aus dem inneren Wesen der Kirche die Negation jeglicher rechtlichen Verfassung der Kirche erschliessen. So schreibt Sohm:[1]) „Die Ecclesia ist die gesamte Christenheit, der Leib Christi, die Braut des Herrn, — eine geistliche Grösse, den Normen des Irdischen, auch dem Rechte entrückt . . . Es kann keine rechtliche Regierungsgewalt in der Ecclesia geben.“ Ganz anders der heilige Thomas. Er erfasst die dogmatischen Wesensmomente der Kirche in ihrer ganzen Tragweite und folgert aus der dogmatischen Wesensenergie des Reiches Gottes ein juristisches Element des Kirchenbegriffs. Er wendet auf die Kirche auch die rechtliche Idee von der societas an (besonders in seinem opusculum contra impugnantes Dei cultum et religionem).

Dasjenige Element im thomistischen Kirchenbegriffe, in welchem alle übrigen Momente sich berühren und gleichsam ineinander überfliessen, ist das ethische Moment.

5. Das ethische Moment. Neuere protestantische Theologen, z. B. Albrecht Ritschl[2]) betonen besonders die ethische Seite ihres Kirchenbegriffs und glauben hierdurch in einem vorteilhaften Gegensatz zum katholischen Kirchenbegriff zu stehen. Theobald Ziegler,[3]) der in seiner

---

[1]) Sohm, Kirchenrecht, Leipzig 1892, I. Bd., S. 22 u. 23.

[2]) Albrecht Ritschl, Gesammelte Aufsätze, Freiburg und Leipzig 1893, I. Bd. „Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche“ (S. 68—99); „Die Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff von der Kirche“ (S. 101—146); „Die Entstehung der lutherischen Kirche“ (S. 170—233).

[3]) Theobald Ziegler, Geschichte der Ethik, II. Bd., Strassburg 1886, S. 300.

oberflächlichen, kaum auf Autopsie, geschweige denn Verständnis der thomistischen Werke beruhenden Darstellung der Ethik des Aquinaten über dessen ethische Weltanschauung in eben so unwissender wie selbstbewusster Weise aburteilt, findet natürlich im thomistischen Kirchenbegriff keine Spur eines ethischen Elementes. Und doch führt das Textstudium der Werke des Aquinaten zum Gegenteil, zur Erkenntnis eines tief ethischen Zuges, welcher seine Auffassung von der Kirche beherrscht und erhebt. Dafür spricht schon der von paulinischem Geiste getragene Begriff, den der Aquinate vom Christen gibt: „Christianus dicitur, qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo, quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo, quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, sec. illud, Rom. 8, 9: ‚Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus,‘ et etiam ex hoc, quod ad imitationem Christi peccatis moritur, sec. illud ad Galat. 5, 24: ‚Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.“ (S. Th. 2. II. q. 124. a. 5. ad 1m.)

Die Erklärung des Aquinaten zum Römerbrief führt diese Ideen näher aus und gibt uns so ein lichtvolles Bild von des heiligen Lehrers ethischer Auffassung des Christentums, und, da in seinem Denken Christentum und Kirche in eins zusammenfliessen, von seinem ethischen Kirchenbegriffe. Seine Darstellung von der „lex nova“ (S. Th. 1. II. q. 106 ff.), wo er als den Kern des Christentums die gratia Spiritus sancti, die von innen heraus wirkende, das ganze psychische Leben des Christen übernatürlich gestaltende und vergöttlichende Gnade feststellt, ist in paulinisch-augustinischem Geiste durchdrungen von allseitiger ethischer Würdigung des Christentums und der Kirche.[1]) Das Christen-

---

[1]) Eine ausführliche ethische Auffassung der Kirche gibt uns der Cod. Lat. 362. (D. I. 8.) der Biblioteca Angelica in Rom. Derselbe stammt dem Schriftcharakter nach aus dem 11. Jahrhundert und ist, da jeder Titel fehlt, ein opus anonymum et anepigraphicum. Im 1. Buch ist die Kirche grade nach der ethischen Seite hin gezeichnet unter verschiedenen Bildern. (Incipiunt capitula. I. de paradiso. II. de arca noë. III. de tabernaculo federis. IV. de templo Salomonis. V. de muliere, per quam ecclesia significatur. VI. de

tum ist die Religion der Liebe („lex amoris" l. c. q. 107. a. 1. ad 2m), die Religion der Freiheit („lex libertatis" Quodlib. IV, 13), die Religion des Glaubens und der Vollkommenheit („lex fidei" S. Thom. 1. II. q. 107. a. 1. ad 3m; „lex perfectionis", ibid. a. 1. c.). Dem Christentum eignet Innerlichkeit „lex novi testamenti est indita in corde", S. Th. 1. II. q. 106. a. 1.). Es sind dies lauter eminent ethische Werte, die zuletzt im dogmatischen Wesen des Christentums und der Kirche, in der mystischen Lebensgemeinschaft zwischen Christo und den Menschen gründen. Hier liegt der tiefste Grund alles sittlichen Handelns des Christen.[1]) Der Geist, die Gesinnung und Heiligkeit Christi überträgt sich durch das Christentum besonders in den heiligen Sakramenten auf die Menschen, welche so Christo ähnlich werden und Christi Heiligkeit widerstrahlen sollen. Die praktische Konsequenz der Lehre vom Wesen der Kirche als des geistlichen Leibes Christi ist die Nachfolge Christi.[2]) „Christi actio est nostra instructio" ist ein bei Thomas feststehendes Axiom. In der Tat liessen sich die goldenen Grundsätze des mit Recht vielgefeierten Büchleins von der Nachfolge Christi mit Texten des heiligen Thomas belegen und illustrieren, ein Beweis für die ethische Weihe der thomistischen An-

---

civitate sancta Jerusalem. VII de basilicis, que ab episcopis dedicantur. VIII de evangeliis.) Im 2. Buch wird de ornamentis Ecclesiae gehandelt, d. h. über die verschiedenen Tugenden. Das 3. Buch zeichnet die Kirche als Neuschöpfung (de novo mundo), wobei der biblische Schöpfungsbericht (ähnlich wie in des heiligen Bonaventura Collationes in Hexaëmeron) in mystischer Weise auf das Wesen und die Entwicklung der Kirche gedeutet wird. Im 4. Buch wird das liturgische Leben der Kirche in Form von sermones auf die verschiedenen Feste des Kirchenjahres geschildert. Das ganze Werk ist innig geschrieben, von mystischem Hauche durchweht und mit ausgewählten Schrifttexten belebt.

[1]) Vgl. Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, Köln 1901, S. 140.

[2]) Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, Freiburg 1870, S. 379 ff. — Sehr schön schreibt Heinrich Seuse: „Ein gelassener Mensch muss entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, und überbildet werden in der Gottheit." Ausgabe von Denifle, S. 218.

schauung vom Christentum. In der Kirche ist deswegen auch der rechte Boden für die wahre Mystik.[1]) „Dulcedo, quam Ecclesia sponsa Christi desiderat adipisci, hauritur secundum contemplativam vitam“ (S. Thomas in Cantic. Cantic. cap. 1.). „Sicut enim radius solis per lunam illuminat noctem, sic radius divinus per Ecclesiam illuminat ipsam animam contemplativam“ (S. Bonaventura in Hexaëm. Coll. XX.). „Nec enim est anima contemplativa, nisi per Ecclesiam sustentatur quasi per basim“ (S. Bonav. ibid.).

Das ethische Element des thomistischen Kirchenbegriffs fliesst aus dem dogmatischen Element hervor, dasselbe steht aber auch in keinerlei Widerspruch, sondern im schönsten Einklang mit dem juristischen Element. Sehr sinnig haben die mittelalterlichen Theologen im Anschluss an die Väter das Verhältnis zwischen dem ethischen und juristischen Element in der Kirche angedeutet in der Erörterung und Lösung der Frage, ob Christus mehr den heiligen Petrus, den Repräsentanten des juristisch-hierarchischen Elementes, oder den heiligen Johannes, den Vertreter des ethisch-kontemplativen Momentes, geliebt habe.[2]) Wie die Ueber-

---

[1]) Der heilige Thomas hat deswegen der Mystik, der vita contemplativa, in der Kirche Gottes eine sehr hohe Bedeutung beigemessen. Seine Erklärung zum Hohenlied spricht auf allen Seiten dieses aus. In seiner Summa (S. Th. 2. II. q. 182. a. 1.) erkennt er mit warmen Worten der vita contemplativa den Vorrang vor der vita activa zu mit Berufung auf die Stelle: „Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea“ (Luc. 10, 43.) Vgl. hierüber auch S. August. Sermo 101. et 103. de verbis Evang. Luc. 10. Eine sehr schöne Erklärung und Anwendung dieser Schriftstelle gibt Erasmus monachus in einem seiner gedankentiefen sermones. Cod. Casin. Miscell. 832 fol. 26v.

[2]) Der heilige Thomas schreibt diesbezüglich: „Petrus plus dilexit Christum dilectione, quae ab ipso in membra diffunditur: sed Joannes plus dilexit dilectione, quae in Christo sistit; et ideo Petro Dominus commisit curam membrorum; Joanni autem curam matris, quae ad personam eius specialius spectabat. Unde et Petrus a Christo plus diligebatur quantum ad affectum interiorem, quia donum maioris caritatis erat ei tunc collatum. Sed Joannes plus diligebatur quantum ad signa exteriora familiaritatis; et hoc propter quattuor causas. Primo, quia per Joannem significatur vita contemplativa,

tragung der höchsten hierarchischen Gewalt an Petrus und die Auszeichnung des heiligen Johannes mit einem hohen Grade innigster Kontemplation und mit andern Privilegien besonderer Zuneigung (Anvertrauung Marias), wie diese den beiden Aposteln verliehenen Vorzüge Wirkungen ein und derselben Erlöserliebe Christi sind, so sind auch das juristische und ethische Element in der Kirche zwei Seiten ein und desselben Wesens der Kirche, zwei Wirkungen ein und desselben Prinzipes, Jesus Christus.

Die Zusammenstimmung zwischen dem juristischen und ethischen Momente ergibt sich auch daraus, dass der heilige Thomas aus dem Priesteramt, dessen Ziel die Heiligung der Menschheit durch Vermittlung der Gnade ist, alle andern Aemter der kirchlichen Organisation herleitet, sowie auch daraus, dass er die Grade der Hierarchie mit den Graden übernatürlich ethischer Vollkommenheit in Proportion setzt [1])

---

quae familiarem habet Deum, quamvis activa sit fructuosior, quae significatur in Petro. Secundo propter aetatem, quia iuvenis erat. Tertio propter castitatem. Quarto propter ingenitam mansuetudinem.“ III. Sent. dist. 31. q. 2. a. 3. sol. 3. Cfr. S. Th. I. q. 20 a. 4. ad 3m.

Der heilige Bonaventura: „Petrus magis dilexit Deum in proximo, Joannes magis dilexit Deum in se. Unde Petrus accepit curam regiminis, sed Joannes gratiam contemplationis; unde Petrus efficaciorem habuit gratiam ad laborem actionis, Joannes vero efficaciorem ad quietem contemplationis.“ III. Sent. dist. 32. art. unic. q. 6. Auch Präpositinus hat in seiner unedierten Summa diese Frage behandelt. Cod. Vatic. Lat. 1174. fol. 56. Präpositinus hält sich streng an Augustin.

Vgl auch S. Bernardus, Sermo 29. de diversis n. 5. u. sermo 20. in Cantic, Cantic. n. 5. Augustinus, Tractatus in Joannem, tr. 124.

Rupert von Deutz, De operibus Sp. S. (M. P. L. 167.) lib IV. cap. 6.

[1]) Vgl. Augustinus Triumphus, Summa de potestate papae, q. 76. 77. 78., wo unter Hinweis auf Christum, das Ideal aller Vollkommenheit, auf die Heiligkeit der Apostel und der verschiedenen Stände der Erstlingskirche hohe Forderungen ethischer Vollkommenheit an den Papst und die Kirchenfürsten gestellt werden. Darauf deutet auch die entschiedene Lehre des heiligen Thomas hin, dass die Bischöfe in statu perfectionis sind, ja dass „status perfectionis potior est in episcopis quam in religiosis“. (S. Th. 2. II. q. 184. a. 7.)

Je höher die Stellung in der Hierarchie, desto grösser soll auch die Heiligkeit sein: „Ad praelatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa.“ S. Th. 2. II. q. 182. a. 1. ad $1^m$. „Praecipue attendi debet in ipso (sc. in praelato) eminentia divinae dilectionis.“ S. Th. 2. II. q. 185. a. 3. ad $1^m$. Der Aquinate wendet auch mit Pseudo-Dionysius die drei Stufen: „Reinigung, Erleuchtung und Einigung (Vollendung)“ auf die Gliederung der kirchlichen Hierarchie an und bringt hierdurch die hierarchische Abstufung unter ethische Gesichtspunkte. Aus diesen Andeutungen erhellt klar, dass dem thomischen Kirchenbegriff eine ethische Tendenz innerlichst eigen ist. In der Art und Weise, wie all die Momente des thomistischen Kirchenbegriffs sich ausgleichen, zeigt sich der Aquinate als Meister der Synthese, als Theologen der Vermittlung und Versöhnung, der seinen Gegenstand nach allen Seiten und Beziehungen betrachtet und erfasst, dabei aber all die verschiedenen Momente im Licht einer höheren Einheit beurteilt. Der thomistische Kirchenbegriff vermeidet deswegen alle Einseitigkeit. Durch Betonung der inneren Werte des Christentums, besonders der Gnade und des innerlichen übernatürlichen Lebens mit Gott wird er dem idealen, subjektiven Elemente in der Kirche gerecht. Durch Würdigung der kirchlichen Organisation und Hervorhebung des objektiven Charakters des kirchlichen Lehramtes und der sakramentalen Gnadenvermittlung stellt der thomistische Kirchenbegriff die objektive Seite der Kirche in das rechte Licht. Hierdurch gewinnt Thomas die richtige Mitte zwischen einer äusserlichen, schablonenhaften, rein juristischen Auffassung der Kirche und einer allzu subjektivistischen, in nebelhaften Mystizismus sich auflösenden Anschauung vom Wesen der Kirche.

## § 3. Beurteilung des thomistischen Kirchenbegriffs durch neuere protestantische Theologen. Kritik und Antikritik.

Die Entwicklung der einzelnen Momente des thomistischen Kirchenbegriffs in ihrem organischen Zusammenhange kann uns als Orientierungspunkt dienen zur kritischen Würdigung der verschiedenen Auffassungen, welche die thomistische Idee von der Kirche durch einige Vertreter der neueren protestantischen Theologie gefunden hat.

Harnack widmet in seiner Dogmengeschichte der Lehre von der Kirche in der Scholastik eine umfangreiche Abhandlung, wobei er die zentrale Stellung der Lehre von der Kirche in der mittelalterlichen Weltanschauung betont. „Die Gnade (in der Form der Sakramente) und das Verdienst (Gesetz und Leistung) sind die beiden Zentren der Kurve der mittelalterlichen Auffassung vom Christentum. Diese Kurve ist aber ganz eingebettet in dem Glauben an die Kirche . . . In diesem Sinne ist die mittelalterliche Theologie Ekklesiastik, obgleich sie nicht viele Worte über die Kirche gemacht hat.“ [1] Den hervorragendsten Anteil an der Ausbildung des mittelalterlichen Kirchenbegriffs, namentlich der Papaltheorie weist Harnack dem heiligen Thomas zu, wobei freilich viel von den „erdichteten Väterstellen im opusculum contra errores Graecorum“ geredet wird. [2] Der Gedanke von der Kirche ist nach Harnack ein Hauptmerkmal der thomistischen Lehre. Die andern Hauptmerkmale des thomistischen Systems sind Aristotelismus, Augustinianismus und die spekulative Art der Religion und Theologie. [3] Was den Werdegang der Lehre von der Kirche im Mittelalter betrifft, so konstatiert der Berliner Dogmenhistoriker einen Gegensatz zwischen Theologie und Jurisprudenz. [4] In Rom wurde, wie er behauptet, lediglich

[1] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Freiburg 1897, III. 462.

[2] A. a. O., S. 415, Anm. 2. Vgl. 418, Anm. 3.

[3] A. a. O., S. 445.

[4] S. 420 ff.

kanonisches Recht und nicht die Theologie studiert. Durch diese Bevorzugung des Kirchenrechtes in Rom wurde eine theoretische Entwicklung der Papalhoheit hervorgerufen, während hingegen die Theologen infolge ihres engen Anschlusses an Augustinus den spirituellen Kirchenbegriff auf Kosten des hierarchischen betonten. „Die Theologie hat für die Ausbildung und Begründung des Papalsystems bis tief in das 13. Jahrhundert hinein nichts getan, und es mag gleich hier zu ihrer Ehre gesagt sein, dass sie mit einer einzigen, übrigens nicht vollkommenen Ausnahme (Thomas) auch in der Folgezeit nur halbe Arbeit geleistet hat und der nachtridentinischen Theologie das meiste zu tun übrig gelassen hat.“ [1])

Wie kam nun nach Harnack die Theologie, speziell der heilige Thomas dazu, den hierarchischen Kirchenbegriff auszubilden und das Papalsystem dogmatisch festzulegen und, in welcher Form wurde diese neue Aufgabe der theologischen Spekulation gelöst?

„Dazu kam, dass die Theologie im 13. Jahrhundert sich vor die Aufgabe gestellt sah, bei den Verhandlungen mit den Griechen ihnen auch das Papalsystem zu insinuieren. An dieser Aufgabe ist das Interesse der Theologie an dem hierarchischen Kirchenbegriff, der die Voraussetzung des Papalsystems bildete, erwacht, und der grosse Denker Thomas von Aquin hat nun sofort die hierarchische und papale Theorie entwickelt, zusammen mit einer kühnen Theorie vom Staat. Allein er hat den spirituellen Kirchenbegriff dabei keineswegs aufgegeben oder — wie das in der nachtridentinischen Zeit geschehen ist — nach dem hierarchischen durchgreifend korrigiert. Er hat auch bei aller Konsequenz in der Durchführung des papalen Systems die Gewalten der Bischöfe und Priester keineswegs vollständig aus der päpstlichen abgeleitet; er operiert in seiner „Summa“ noch vielfach mit dem Begriff „ecclesia“ im Sinne eines Zentralbegriffs und denkt dabei nicht an die Monarchie. Für ihn ist es keine Floskel, dass der einzelne Bischof „sponsus specialis

---

[1]) S. 420.

Ecclesiae dicitur sicut Christus“ (Suppl. q. 40. a. 4. fin.). Aber insoweit Thomas eingewirkt hat, ist allerdings eine Vermischung von Jurisprudenz und Theologie auf diesem Gebiete und die Einbürgerung des hierarchisch-papalen Kirchenbegriffs die Folge gewesen. Jedoch darf man den Einfluss nicht überschätzen. Die franziskanische (nominalistische) Dogmatik ist m. W. auf diese Entwicklung des Kirchenbegriffs wenig eingegangen.“ [1])

Harnack zieht aus der Kombination des spirituellen und hierarchischen Kirchenbegriffs bei Thomas eigentümliche Konsequenzen: „Thomas hat mit Aufbietung eines grossen Scharfsinnes den prädestinatianischen (spirituellen) und den hierarchischen Kirchenbegriff verbunden und die Punkte auszukratzen gesucht, aus denen sich ein ketzerischer Kirchenbegriff entwickeln konnte; aber es ist aus dem Mitgeteilten offenbar, dass man den augustinisch-thomistischen Kirchenbegriff mit seinen Prämissen (Lehre vom Heil und den Sakramenten) wesentlich zu rezipieren vermochte und doch, gemessen an den Ansprüchen, welche die mittelalterliche Kirche auf ihrem Höhepunkte stellte, ketzerisch werden konnte.“ [2])

„Wie der vollkommene gotische Dom, weil ein in Wahrheit organischer Stil in ihm ausgeprägt ist, einen einzigen architektonischen Gedanken ausdrückt und ihm alles unterwirft, auch alle praktischen Bedürfnisse des Kultus ihm dienstbar macht, ebenso kündet dieser Gedankenbau, obgleich alle kirchlichen Lehren unterwürfig und treu berücksichtigt sind, doch von dem e i n e n Gedanken, dass die Seele von Gott ausgegangen ist und zu ihm durch Christum zurückkehrt, und selbst die augustinisch-areopagitische Wendung dieses Gedankens, dass Gott alles in allem ist, ist von Thomas nicht verleugnet. Aber diese Haltung ist gefährlich. Aus ihr wird sich immer wieder die „Aftermystik“, wie die Katholiken sie nennen, entwickeln, in der das Subjekt seine eigenen Wege zu gehen trachtet und die v o l l k o m m e n e Abhängigkeit von der Kirche vermeidet.“ [3])

---

[1]) S. 421 ff.
[2]) S. 426.
[3]) S. 449.

Harnack ist der Ueberzeugung, „dass der Kirchenbegriff der gesamten Oppositionsparteien nur eine durch das waldensisch-franziskanische Ideal des apostolischen Lebens (nach dem Gesetze Christi) modifizierte Gestalt des augustinischen Kirchenbegriffs ist.“ [1])

Trotz dieser „gefährlichen Haltung“ des thomistischen Kirchenbegriffs gesteht der gelehrte Berliner Theologe: „Das einzelne im thomistischen Kirchenbegriff ist zu seiner Zeit kein Dogma gewesen, aber nachmals die Norm für die dogmatische Ausbildung geworden.“ [2])

### Kritik der Harnackschen Auffassung vom thomistischen Kirchenbegriff.

Zur kritischen Würdigung der soeben entwickelten Auffassungen Harnacks könnten wir am füglichsten das vom Berliner Kirchenhistoriker entworfene Bild vom thomistischen Kirchenbegriff mit der von uns oben gegebenen Analyse desselben in Vergleich bringen. Wir wollen jedoch nur einige Bemerkungen sowohl historischer wie auch prinzipieller Art hier anfügen.

Historisch unrichtig ist Harnacks Behauptung, dass Thomas die erste und einzige Ausnahme einer Behandlung des hierarchischen Kirchenbegriffs und des Papalsystems in der mittelalterlichen Theologie bildet. Wir verweisen hier nur auf den heiligen Bonaventura, der seine Hauptwerke vor der literarischen Tätigkeit des Aquinaten verfasst hat. Der seraphische Lehrer entwickelt die Lehre vom Primat und von der päpstlichen Unfehlbarkeit mit derselben Entschiedenheit wie der Aquinate.

Trotzdem Bonaventura die mystische Seite der Kirche mit Vorliebe und Vorzug betont, lässt sich aus zahlreichen und ausführlichen Stellen seiner Werke ein vollständiges Bild der katholischen Lehre von der hierarchischen Gewalt mosaikartig zusammenfügen.

Historisch unrichtig ist gleichfalls die Behauptung, dass

---

[1]) S. 429.

[2]) S. 421, Anm. 3.

in Rom lediglich Jurisprudenz und nicht Theologie gelehrt und studiert wurde und dass in dieser Tatsache der Aufschwung des hierarchischen Kirchenbegriffs begründet sei. Harnack schreibt hier die Aufstellungen eines Gregorovius, Savigny usw. nach, welche, getäuscht durch den verkürzten Text des lib. VI. decret. 5. de privileg. cap. 2., in dem von Innocenz IV. gegründeten römischen studium generale nur eine Rechtsschule sahen. P. Denifle gibt den unverkürzten Text der Stiftungsbulle Innocenz IV. wieder, woraus hervorgeht, dass „Innocenz IV. das Studium an der Kurie nicht bloss für Jus can. und civile, sondern auch für die Theologie gegründet hat".[1])

Desgleichen führt P. Denifle aus vatikanischen Archivalien mehrere Professoren der Theologie an, sowie auch aus den Rechnungsbüchern der römischen Kurie Ausgaben für die Bedürfnisse der dortigen „schola in theologia", lauter unumstössliche Beweise für die Existenz eines studium theologicae facultatis in Rom.

Fernerhin widerstreitet der Anschauung Harnacks, dass die Jurisprudenz an der Ausbildung des hierarchischen Kirchenbegriffs im Mittelalter mehr beteiligt war als die Theologie, die Tatsache, dass die bedeutendsten und entschiedensten Verteidiger der Papalgewalt zur Zeit Johannes XXII. fast ausschliesslich Fachtheologen und nicht Kanonisten waren (Augustinus Triumphus, Herväus Natalis, Johannes von Neapel, Alexander von St. Elpidio u. dgl.), wenn sie auch mit dem ihnen eigenen Universalismus das kanonische Recht kannten und verwerteten.

Vom prinzipiellen Standpunkt aus ist Harnacks Beurteilung des thomistischen Kirchenbegriffs an sich wie auch in den Konsequenzen, die er daraus zieht, in vielen Punkten der „littera et mens S. Thomae" nicht entsprechend. Zudem ist Harnacks Darstellung verhältnismässig wenig durch Zitate aus den Werken des Aquinaten in ein objektives Licht gestellt. Da die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche

---

[1]) Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. 1. Band. Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters, Berlin 1885, S. 302.

nicht einen abgeschlossenen, leicht übersehbaren Bestandteil seines Systems bildet, sondern zerstreut in allen seinen Werken sich findet und gleichsam die einheitliche Gesamtwirkung der thomistischen Theologie ausdrückt, so ist ein objektives unanfechtbares Werturteil über den thomistischen Kirchenbegriff lediglich durch gründliche Kenntnis aller einschlägigen Texte ermöglicht. Die Quintessenz der Anschauungen Harnacks geht dahin, dass die von Thomas geschaffene Synthese des spirituellen und hierarchischen Kirchenbegriffs an sich äusserlich und mechanisch und in ihren Folgen gefährlich sei, weil sie den Anforderungen des Katholizismus selbst widerstreite und den Keim der Ketzerei und Aftermystik in sich trage. Unsere früheren Ausführungen über die Zusammenstimmung der einzelnen Momente des thomistischen Kirchenbegriffs haben wenigstens in allgemeinen Umrissen gezeigt und die einzelnen Abschnitte unsrer Untersuchungen werden zeigen, dass der spirituelle Kirchenbegriff mit dem hierarchischen in einer organischen und inneren Verbindung steht.

Wir werden im Verlaufe der Darstellung, welche zunächst die spirituelle Seite der Kirche, ihre Lebens- und Seinsprinzipien ins Auge fasst, sehen, dass beim heiligen Thomas das spirituelle Moment das hierarchische in sich schliesst und fordert. Seine erhabene Auffassung vom Innerwesentlichen des Christentums, von der Lebens- und Liebesvereinigung zwischen Gott und den Menschen, seine Theorie vom corpus Christi mysticum, sein tiefchristlicher, an die griechische Patristik anklingender Realismus, all dieses weist mit Prinzipienstrenge auf eine hierarchische Verfassung und Gestaltung der Kirche hin. Seine Lehre von der Hierarchie, vom Primat und von der Unfehlbarkeit leitet er nicht aus dem jus canonicum her, sondern aus dem der Kirche immanenten Zwecke, Vermittlerin der Gnade und Wahrheit Christi, Trägerin des Heiles Christi zu sein, in lückenloser Gedankenreihe ab. Wie die Ideen Gottes dadurch in der Welt wirklich werden, dass die Naturdinge in bestimmten Formen, in konkreter und individueller Realität ins Dasein treten, wie die Menschenseele einen bestimmten Leib belebt und bewegt,

wie der Gedanke im sinnenfälligen Worte eine gesetzmässige Aussprache findet, ebenso muss auch die Idee der Kirche, diese Zentralidee des göttlichen Weltenplans, sich in bestimmter gesetzmässiger Form verwirklichen, muss die Gnade und Wahrheit spendende Mission der Kirche in einer konkreten, nach den Gesetzen der göttlichen Teleologie ausgestalteten Ordnung sich vollziehen, soll anders die Kirche, das Lebenswerk Jesu Christi, nicht zum wesenlosen Schemen sich verflüchtigen.

Die Behauptung Harnacks, dass in der Summa des Aquinaten sich die Ecclesia als Zentralbegriff findet und nicht an die Monarchie gedacht wird, bedeutet nichts gegen den Konnex zwischen dem hierarchischen und spirituellen Element der Kirche, da der Aquinate an den betreffenden, von Harnack übrigens nicht genügend namhaft gemachten Stellen nur eine Seite des Kirchenbegriffs, die eben durch die betreffende Frage und den ganzen Zusammenhang berührt ist, behandelt ohne indessen die andre Seite auszuschliessen oder herabzumindern.

Der heilige Thomas hat endlich klar und bestimmt die Zugehörigkeit der Sünder zur Kirche gelehrt und dadurch die Grundvoraussetzung des Irrtums von einer unsichtbaren Kirche widerlegt. Während er in seinem Sentenzenkommentar (III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 2.) noch die peccatores fideles nicht proprie, sondern nur aequivoce als membra Ecclesiae gelten lässt, unterscheidet er in seiner theologischen Summa (S. Th. III. q. 8. a. 3 c.) drei Gruppen solcher, die actu mit Christo, dem Haupte der Kirche, in Verbindung stehen (per gloriam, per charitatem, per fidem). In seiner responsio ad 2$^{m}$ (art. citat.) stellt der Aquinate das im corpus des Artikels Gelehrte keineswegs in Abrede, sondern schränkt es nur ein in dem Sinne, dass die peccatores fideles nur imperfecte actualiter zum mystischen Leibe Christi gehören. „Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitae, qui est credere“ (l. c. ad 2$^{m}$).[1] Desgleichen betont

---

[1]) Bañez sieht in S. Th. III q. 8. a. 3. c. eine Retraktation des in III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 2. Gesagten. Godoy, Die Salmanti-

der heilige Thomas stets, dass die Spendung der heiligen Sakramente und die Ausübung der kirchlichen Amtsgewalt in keiner Weise durch die Sündhaftigkeit der einzelnen Träger der hierarchischen Gewalt ungültig werde. Hierdurch nimmt der englische Lehrer in entschiedenster Weise Stellung gegen die Grundprinzipien der Aftermystik und eines ketzerischen Kirchenbegriffs. Bemerkenswert ist noch, dass keiner der andern grossen Scholastiker so ausdrücklich wie Thomas die aktuelle Zugehörigkeit der peccatores fideles zur Kirche gelehrt hat. Seine Lehre wurde von den späteren Kommentatoren weiter ausgebildet. Diese kurzen Darlegungen dürften genügen, um die Ausführungen Harnacks über den thomistischen Kirchenbegriff zu beleuchten.

Um noch in Kürze die Konsequenzen zu würdigen, die Harnack aus der Eigenart des thomistischen Kirchenbegriffs folgern zu können glaubt, so steht Thomas gewiss nicht mit der katholischen Kirche in Konflikt.[1]) Harnack hebt seine

---

censer u. a. meinen, dass das aequivoce in der Stelle des Sentenzenkommentars nicht in toto rigore, sondern nur als gleichbedeutend mit imperfecte zu nehmen sei Vgl. auch Cajetan, Medina, Capponi della Porretta in l. c. Capponi findet in seinem Appendix durch den Artikel des heiligen Thomas all die Nuancen des Irrtums einer unsichtbaren Kirche, wonach bloss die praedestinati, justi, praesciti usw. zur Kirche gehören, gründlich widerlegt. Was den Text in III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 2. betrifft, so liegt demselben rücksichtlich der peccatores fideles die thomistische Lehre: „membrum mortuum est membrum aequivoce“ zu grunde. Bekanntlich hat diese Lehre des Aquinaten auch Bekämpfung gefunden So verurteilte Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, am 18. März 1277 den Satz 13: „Item quod corpus vivum et mortuum est aequivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid.“ Cfr. S. Th. III. q. 25. a. 6. ad 3.m, q. 50. a. 5. Denifle, Chartularium I. 559. Desgleichen verurteilten diesen Satz Joh. Peckham u. Nikolaus Lexoviensis. Denifle, l. c. S. 560, Anm 9.

[1]) Ganz anders wie Harnack denkt Friedrich Paulsen, der von der unbedingten Tauglichkeit des thomistischen Systems für das Papalsystem redet: „Wenn dieses System gegenwärtig in den Schulen des Katholizismus eine Art Aufschwung erlebt, so verdankt es das doch wohl nicht so sehr seiner eigenen inneren Lebenskraft als der angenommenen Tauglichkeit, einem kirchenpolitischen Systeme zu dienen, das durch die Gunst der Umstände — potentia Dei et stulti-

diesbezügliche Behauptung selbst wieder auf durch die Bemerkung, dass des Aquinaten Lehre von der Kirche für die spätere Dogmenbildung normgebend gewesen ist. Die Auffassung des heiligen Thomas von der Kirche steht im vollen Einklang mit dem Selbstbewusstsein der Kirche von ihrer innersten Wesenheit und Eigenart, das sich in den Lehrentscheidungen der Kirche, in ihrer Liturgie und in ihrem ganzen Kultusleben kundgibt. Leo XIII. bemerkt in einem Schreiben an die Erzbischöfe und Bischöfe Bayerns („Officio sanctissimo") ganz mit Recht: „Ille reapse sapientissimus Doctor intra veritatis fines graditur, qui non modo cum Deo, omnis veritatis principio et summa, nunquam decertat, sed ipsi adhaeret semper arctissime semperque obsequitur arcana sua quoquomodo patefacienti, qui neque sancte minus Pontifici Romano est dicto audiens et auctoritatem in eo reveretur divinam et „subesse Romano Pontifici" tenet omnino „de necessitate salutis".

Desgleichen ist die Aufstellung Harnacks, dass der thomistische Kirchenbegriff Anhaltspunkt für Ketzerei und Aftermystik gewesen, ganz und gar aus der Luft gegriffen. Welcher Vertreter eines ketzerischen Kirchenbegriffs, welcher Verfechter einer unsichtbaren Kirche hat sich denn auf den heiligen Thomas als den Bannerträger eines einseitig prädestinatianischen Kirchenbegriffs berufen? Wer waren denn die entschiedensten Gegner und Bekämpfer der Oppositionsparteien, der Waldenser, Begharden, des Marsilius von Padua und Occam, des Hus usw. anders als grade die Schüler des heiligen Thomas?

Aehnlich wie Harnack, kommt auch Joh. Gottschick[1]) auf das Verhältnis zwischen dem spirituellen und hierarchischen Kirchenbegriff bei Thomas zu sprechen. „Ueber die

---

tia hominum würde ein alter Lutheraner sagen — in unsrer Zeit wieder zu unerwarteter Macht gelangt ist." Paulsen, Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1898, S. 11.

[1]) Joh. Gottschick: Hus', Luthers u. Zwinglis Lehre von der Kirche. Zeitschrift für Kirchengeschicht, VIII. Bd. (von S. 347—357 handelt Gottschick über die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche).

Kirche, auf die er“ (nämlich der heilige Thomas) „sonst nur gelegentlich der Christologie und Sakramentenlehre zu reden kommt, spricht er sich zusammenhängend aus bei der Auslegung des apostolischen Symbols. Seine Erklärung des 9. Glaubensartikels desselben, sanctam ecclesiam catholicam, stellt nun durchaus den religiös-ethischen Kirchenbegriff voran.“ [1]) „Man wird also sagen müssen: für Thomas ist die Kirche zunächst das durch das Gesetz Gottes geregelte und geeinte sittliche Gottesreich.“ [2]) „Neben dieser Anschauung, nach welcher die Kirche als der mystische Leib Christi die Zahl der Prädestinierten resp. die Gemeinschaft derer ist, in welchen das die Liebe fordernde Gesetz Gottes durch den Einfluss Christi zur Erfüllung kommt, steht bei Thomas noch die andre, nach welcher er unter Kirche und zwar speziell unter ecclesia militans die hierarchisch organisierte und unter dem Papst zu Rom stehende Anstalt in dem Gesamtumfang ihrer Herrschaft versteht.“ [3]) Während Delitzsch [4]) und Seeberg [5]) meinen, diese beiden Kirchenbegriffe bei Thomas seien im Widerspruch zu einander, so dass er konsequenterweise mit dem einen von beiden brechen müsste, ist Gottschick ganz andrer Ansicht: „Die Kirche als Rechtsanstalt ist der Scholastik das unentbehrliche Mittel, durch welches Gott die Gnade Christi den einzelnen zueignet, sie ist die Ursache, durch welche die Kirche als Heilsgemeinde hervorgebracht und erhalten wird.“

Auf diese Ausführungen Gottschicks ist zu bemerken, dass der Aquinate in seiner „Expositio devotissima Symboli Apostolorum“ keine zusammenhängende Darstellung der Lehre von der Kirche, sondern nur die vom Text des Symbols geforderte Auslegung der vier Kennzeichen der Kirche geben wollte. Ferner ist zu beachten, dass diese ganze Er-

---

[1]) Gottschick, a. a. O., S. 318.

[2]) S. 350.

[3]) S. 351.

[4]) Delitzsch, Lehrsystem der römischen Kirche, Teil I, S. 29, Gotha 1875.

[5]) Seeberg, Begriff der christlichen Kirche. 1. Teil: Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche, S. 58 u. 59.

klärung des 9. Glaubensartikels die Lehre von der „hierarchisch organisierten und unter dem Papst zu Rom stehenden" Kirche voraussetzt und auch ausspricht.

Beweis hierfür ist die folgende Stelle: „Et inde est, quod sola Ecclesia Petri (in cujus partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum) semper fuit firma in fide. Et cum in aliis partibus vel nulla fides sit, vel sit commista multis erroribus, Ecclesia tamen Petri et fide viget et ab erroribus munda est. Nec mirum, quia Dominus dixit Petro (Luc. 22.): Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua." Die übrigen Bemerkungen Gottschicks, denenzufolge bei Thomas der mystische Leib Christi die Zahl der Prädestinierten ist und die Kirche als Rechtsanstalt die Kirche als Heilsgemeinde hervorbringt, werden durch unsre obigen Ausführungen gegen Harnack genügend beleuchtet.

Dorner[1]) urteilt in seinem Grundriss der Dogmengeschichte über die Stellung der Lehre von der Kirche in der mittelalterlichen Theologie also: „Das Zentrum, um das sich alles gruppiert, ist das Verhältnis Gottes und des Menschen, wie es sich in der Kirche realisiert." „Wie sehr die Kirche der Mittelpunkt der Auffassung vom Christentum im Mittelalter ist, kann man auch daran sehen, dass sich die Opposition immer gegen den Kirchenbegriff richtet, bei den Waldensern, bei Occam, bei den Mystikern, bei den sogenannten Reformatoren vor der Reformation."[2]) Speziell über die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche äussert sich Dorner folgendermassen: „Alles läuft hinaus auf die Einheit Gottes und des Menschen, wie sie in Christo urbildlich ist und von der Menschheit in der Kirche mittels übernatürlicher Gnade und sittlichen Handelns erreicht wird. Das System ist durchaus praktisch orientiert. Es ist hier ein geschlossener Bau, der die römische Auffassung des Christentums zur Darstellung bringt."[3]) Die Darstellung

---

[1]) Dorner, Grundriss der Dogmengeschichte, Berlin 1899, S. 350.
[2]) Dorner, a. a. O., S. 351.
[3]) S. 303.

Dorners vom thomistischen Kirchenbegriff bewegt sich im ganzen und grossen auf allgemeinen, durch Textnachweise wenig gefestigten Ausführungen. Seine Anschauungen von der Stellung der Mystiker zum katholischen Kirchenbegriff sind schon in unsrer historischen Einleitung gewürdiget.

Eucken findet den Begriff der Kirche im Zentrum der Lebens- und Weltanschauung des heiligen Thomas:[1]) „Alle Mannigfaltigkeit tritt in feste Zusammenhänge und strebt nach einer allbeherrschenden Spitze, die Kirche gewinnt hier eine durchaus hierarchische Gewalt. Verschiedene Gedankenrichtungen streben hier zu demselben Ziele: Das Verlangen nach geschlossener Einheit der Kirche als eines einzigen Körpers (unum corpus), die Ueberzeugung von dem Weltgesetz der Mitteilung der göttlichen Kräfte von oben nach unten durch eine fortlaufende Kette, endlich die dem mittelalterlichen Denker selbstverständliche Annahme, dass es für uns keine volle Wirklichkeit gibt ohne eine sichtbare Verkörperung und daher auch keinen festen Zusammenhang ohne die Herrschaft einer einzelnen Persönlichkeit. So muss Thomas die Konzentration der kirchlichen Gewalt in einer einzigen Hand verfechten."

Reinhold Seeberg behandelt in seiner Schrift: „Zur Geschichte des Begriffs der Kirche"[2]) die Entwicklung des mittelalterlichen Kirchenbegriffs auf ein paar Seiten in äusserst flüchtiger und befangener Weise. „Ist aber die Kirche eine lediglich irdische historische Institution, wie der Staat, so ist sie nur Gegenstand empirischer Wahrnehmung, nicht aber des Glaubens. Die Kirche ist daher kein Dogma der mittelalterlichen Dogmatik. Man sucht vergeblich in den Systemen jener Tage nach einem Abschnitt de ecclesia . . . Es hat für uns kein Interesse, der historischen Weiterentwicklung des hierarchischen Kirchengedankens nachzugehen . . . Gewöhnlich bringen die Kirchenlehrer die Bemerkungen über die christliche Gemeinde in der Lehre von

---

[1]) Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker [2], Leipzig 1896, S. 256.

[2]) Zur Geschichte des Begriffes der Kirche, Dorpat 1884, S. 57 bis 62.

vhristo und der Versöhnung unter. Auch bei Thomas Con Aquin ringen sich dann bisweilen Gedanken hervor, die schlecht zu den Voraussetzungen seiner Lehre stimmen ... Hiermit mag diese Uebersicht abgeschlossen werden. Sie ergibt nichts unserm direkten Zweck Dienliches. Wir sehen, dass es in der mittelalterlichen Dogmatik zwar an tieferen Motiven zur Prägung des Kirchenbegriffs nicht fehlte, dass aber dieselben der zunächst zwar nicht formulierten, aber doch allbeherrschenden Idee der sichtbaren römischen Heilsanstalt erlagen.“

Derlei Anschauungen Dorners und andrer protestantischer Dogmenhistoriker rühren von nicht hinreichender Kenntnis der thomistischen Schriften her.

# III. Kapitel.

## Der heilige Geist, das Wesensprinzip der Kirche.

### § 1. Die Beziehungen zwischen dem heiligen Geiste und der Kirche im allgemeinen.

Der Begriff „Prinzip“ (principium, ἀρχή) ist ein sehr ausgedehnter, auf alle Formen des Werdens, Seins und Erkennens anwendbarer Begriff.[1]) Die theologische Wissenschaft, welche so viele metaphysische Stammbegriffe in ihren Dienst gezogen und mit heiligem Inhalte erfüllt hat, hat auch den Terminus „Prinzip“ namentlich für die spekulative Analyse des Trinitätsdogmas verwertet.

Die Seinsfülle und Wirkkraft jedweden Dinges ist durch das Verhältnis zur Ursache, zum Prinzip, vornehmlich zur Erstursache bedingt und bestimmt.

Das Wesen, Leben und Wirken der Kirche, das wir im vorigen Kapitel in den Grundformen gezeichnet haben, eröffnet sich uns in einem tieferen und volleren Verständnis, wenn wir die Beziehung der Kirche zu Gott als ihrem Prinzip und Ursprung, als ihrem Werde-, Seins- und Lebensgrund ins Auge fassen.

---

[1]) Aristoteles: *Πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται.* Metaph. IV. (V.), 1. (1013. a. 17.). — Der heilige Thomas entwickelt die Lehre vom Prinzip in: Metaph. V. lect. 1.; Phys. II. lect. 10.; S. Th. I. q. 33. a. 1. de pot. X. a. 1. u. a. a. O. — Von Neueren handeln hierüber in ihren metaphys. Traktaten Roselli, Zigliara, Lorenzelli, Commer, Mancini, Schiffini usw.

Da die Werke Gottes nach aussen als Taten des einen göttlichen Wesens den drei göttlichen Personen gemeinsam sind, so ist die Trinität das Prinzip der in der Kirche strömenden vita spiritualis, Prinzip der Kirche selbst. Das Wesentliche und Lebensvolle in der Kirche ist ja die Gnade. Nun ist es aber im Begriff der Gnade als einer übernatürlichen Realität, in der tief innerlichen Wirksamkeit derselben Gnade auf des Menschen Geist und Herz und endlich im Zwecke der Gnade, uns mit Gott zu verbinden, begründet und gefordert, dass Gott allein Prinzip, Ursache, causa principalis der Gnade ist und sein kann. Wie der erste Akt, durch den das Geschöpfliche aus dem Nichts ins Dasein getreten ist, ausschliessliche Gottestat ist, so rührt auch die Verleihung der Gnade, durch welche das vernünftige Wesen unmittelbar mit Gott, dem höchsten Ziele, vereinigt wird, allein von Gott her.[1])

Der dreieinige Gott ist demnach Prinzip des Seins und Lebens der Kirche, weil Gott allein erstes Prinzip der Gnade und des Seins ist und weil die Kirche in ihrer innersten Eigenart nichts anders ist als die geheimnisvolle Synthese von Gnade und Natur in der Menschheit.

Es ist deswegen innerlichst begründet, wenn die Menschheit an der Schwelle der katholischen Kirche von Christo und den Aposteln den Trinitätsglauben erhielt; es ist tief begründet, wenn der einzelne Mensch durch die heilige Taufe im Namen des dreieinigen Gottes in die Lebensgemeinschaft der Kirche eintritt: „Omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis“ S. Th. 2. II. q. 2. a. 8 c.[2])

Die Trinität ist Prinzip der heiligen Kirche in ihrem Sein und Leben. Das geistliche Gebäude der Kirche hat sein Fundament im Himmel, gleichsam im Grunde des drei-

---

[1]) „Sicut prima actio, per quam res in esse exeunt, sc. creatio, est a solo Deo, qui est creaturarum principium et ultimus finis; ita gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini conjungitur, a solo Deo est.“ (De verit. q. 27. a. 3 c.)

[2]) Vgl. auch Bannes, Comment. in Primam: prooemium zum Traktat de trinitate.

einigen Gottes selbst. Der Seher der geheimen Offenbarung schaut deshalb die Kirche als „heilige Stadt, als neues Jerusalem, das herabsteigt von Gott“.[1])

Auf den Ursprung der Kirche sozusagen aus dem Schosse des dreieinigen Gottes deutet die organische Struktur der Kirche hin, an der Nikolaus von Cues[2]) und neuestens Dubois Spuren der Trinität nachzuweisen versuchen.

Wenngleich nun die Kirche Prinzipiat der Trinität ist, so haben doch die Heilige Schrift, die heiligen Väter und Theologen verschiedene Formen der Wirksamkeit Gottes auf die Kirche unterschieden und diese verschiedenen Formen je nach ihren Beziehungen zu den göttlichen Personeneigentümlichkeiten den einzelnen göttlichen Personen zugeeignet. Diese appropriatio (κόλλησις) bringt Licht und Klarheit auch in die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Kirche und ihrem göttlichen Prinzip.

In welcher Weise lässt sich nun per appropriationem die Beziehung der drei göttlichen Personen zur Kirche ausdrücken. Wir haben die Kirche unter dem Gesichtspunkte des übernatürlichen gottförmigen Lebens aufgefasst. Dieses Leben strömt der Kirche zu durch den Sohn Gottes, der als Logos sein ganzes göttliches Leben durch Zeugung aus dem Vater hat. (Joh. 6, 58. Cfr. S. Thomas in Joannem, cap. 6. lect. 7.) Das übernatürliche Leben der Kirche leitet sich in letzter Linie zurück auf den himmlischen Vater, „qui est fons totius Deitatis“. (III. Sent. dist. 25. q. 1. a. 2.)

In der Kirche werden die Menschen Kinder Gottes. Das Prototyp dieser Kindschaft Gottes ist die paternitas et filiatio in der Trinität selbst (S. Th. I. q. 33. a. 3.). Der

---

[1]) „Spirituale vero aedificium fundamentum habet in coelo, et ideo oportet quod fundamentum quanto est principalius, tanto sit sublimius: ut sic imaginemur civitatem quandam descendentem de coelo, cujus fundamentum in coelo existens et aedificium demissum ad nos videatur inferius secundum illud Apoc. 21, 2: Vidi civitatem sanctam Jerusalem descendentem de coelo.“ (S. Thomas in Ephes. cap. 2. lect. 6.)

[2]) Nicolaus Cusanus handelt über die Kirche als „signaculum trinitatis“ in seiner Schrift: de concordantia catholica, lib. I. cap. 6. ed. Basil. 1566, pag. 700.

Vater sendet den Sohn in die Welt zur Vollziehung der Erlösung und zur Gründung der Kirche. Diese Sendung des Sohnes durch den Vater findet ihre Fortsetzung in der Sendung der Apostel durch den Sohn. „Sicut misit me Pater, et ego mitto vos.“ (Joh. 20, 21.) In dieser Weise führt sich die Auktorität in der Kirche, die mit der Sendung wesentlich zusammenhängt, auf den Vater zurück.

Die Beziehung des Sohnes zur Kirche ist in der Heiligen Schrift näher ausgedrückt durch die Bezeichnung „Haupt der Kirche“. Die Kausalität Christi in Bezug auf die Kirche bewegt sich, wie wir später sehen werden, auf der Linie der causa efficiens. Christus ist Stifter der Kirche, Daseinsprinzip der Kirche.

Welche Beziehung besteht nun zwischen der heiligen Kirche und dem heiligen Geist? Vor allem wird dem heiligen Geist die „vita“ zugeeignet.[1]) Das Leben zeigt sich am meisten in der Bewegung von innen heraus. Dem heiligen Geist kommt ratione amoris diese Lebensbewegung (impulsio, motio) besonders zu. Dem heiligen Geist kommt ferner Einigung zu. Er ist vinculum, osculum in der Trinität.

Desgleichen ist der heilige Geist der Geist der Gnade und der Liebe: „Amor nos in coelestia rapiens“ (S. Th. III. q. 57. a. 1.). Er ist auch der Geist der Vollendung. „Der heilige Geist ist Gottes und alles Gotteswerkes Band und Vollendung. Was der Vater beschliesst, das Wort ausführt, das erhält, schmückt, krönt der Geist. Er gestaltet in Natur und Uebernatur das Chaos zum Kosmos, das, was „wüsst und leer“, zur licht- und lebensvollen Schönheit, dass es „gut, sehr gut“ ist.“[2]) Aus all diesen Momenten ergibt sich eine geheimnisvolle innige Beziehung zwischen dem heiligen Geist und der Kirche. Christus ist das Daseinsprinzip der Kirche, ihr Haupt. Das Dasein drückt ja ein Hervortreten aus dem Nichts, aus der Verborgenheit der Idee und der

---

[1]) Vgl Scheeben, Dogmatik I. 775; Borgianelli, Ib Sopranaturale, Roma 1861, pag. 196. S. c. G IV. 20. S. Th. I. q. 39. a. 8. Q. D. De pot. X. a. 5. usw.

[2]) Wolter, Psallite sapienter. IV. 72.

Ursache aus und deutet auf ein Sichtbarwerden, auf ein in Erscheinungtreten hin. Der heilige Geist hingegen, dessen Wirken und Walten in der Kirche innerlich und mehr unsichtbar ist, ist das Wesensprinzip, das Herz der Kirche. Das Wesen ist ja der verborgene innere Grund aller Erscheinungen und Tätigkeiten eines Dinges.[1])

Die innige Beziehung zwischen dem heiligen Geiste und der Kirche ist auch aus dem ehrwürdigen Texte des apostolischen Glaubensbekenntnisses herauszulesen. Die äussere Aufeinanderfolge des 8. und 9. Glaubensartikels ist in dem systematisch aufgebauten Symbolum kein blosser Zufall, sondern vielmehr der Ausdruck des inneren lebensvollen Zusammenhanges zwischen dem heiligen Geiste und der Kirche.

Kattenbusch macht auf diesen Zusammenhang aufmerksam, indem er schreibt: „Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass zwischen Artikel 9 und 10 eine innere Beziehung obwaltet: unverkennbar weist das Prädikat „heilig" in beiden, zumal in seiner chiliastischen Stellung auf eine Gemeinschaft der beiden Grössen. Ist es für das πνεῦμα selbsverständlich, dagegen für die ἐκκλησία die betonte eigentliche Glaubensaussage, dass dieses Prädikat gelte, so werden wir etwa denken dürfen, der Autor wolle von der ἐκκλησία andeuten, dass sie teilhabe am πνεῦμα, „pneumatisch" und deshalb „heilig" sei."[2])

---

[1]) Konrad Köllin drückt ungefähr dasselbe also aus: „Non est dubium, quin omnis lex sit ab omnibus personis quoad esse suum, cum opera Trinitatis ad extra sint indivisa . . . Eadem lex (sc. lex nova) est a Christo praesertim in humanitate secundum exteriorem promulgationem, sed a Spiritu sancto secundum gratiae infusionem per appropriationem." Conradus Koellin, Comment in S. Th. 1. II q. 106. a. 4. ad 3m.

[2]) Kattenbusch, Das apostolische Symbol, II. Bd., Leipzig 1900, S. 682. Kattenbusch nimmt hier das altrömische Symbol als Grundlage der Erklärung. Die Artikel 9 und 10 entsprechen den Artikeln 8 und 9 in dem jetzt gebräuchlichen Taufsymbol. Vgl. auch dasselbe Werk, II. Bd., S. 917 ff, wo der berühmte Symbolforscher den 9. Glaubensartikel nach dem Taufsymbol (T = textus receptus) erläutert.

Schon die ältere Symbolerklärung, namentlich des heiligen Augustin Enchiridion ad Laurentium, der Symbolkommentar von Rufinus u. a. haben auf den inneren Konnex zwischen den Glaubensartikeln vom heiligen Geiste und von der Kirche hingewiesen.[1])

In der scholastischen Periode der theologischen Wissenschaft hat namentlich Alexander von Hales den Zusammenhang zwischen dem 8. und 9. Glaubensartikel, zwischen dem heiligen Geiste und der Kirche, betont und dieses Verhältnis als das der Ursache zur Wirkung bestimmt: „De spiritu sancto quaedam profitetur fides catholica in symbolo isto, quae indicant dignitates ejus speciales: quaedam, quae indicant effectus ejus generales . . . Ponuntur autem effectus generales quattuor. Primus unitas seu veritas ecclesiae catholicae, quam faciet Spiritus sanctus; quae est duplex, unitas intellectuum in fide, unitas affectuum in charitate: quae duae unitates notantur, cum dicitur „Et in unam sanctam catholicam" etc."[2])

Der heilige Thomas von Aquin hat eine im Mittelalter viel gebrauchte Symbolerklärung:[3]) „expositio devotissima Symboli Apostolorum" geschrieben, in der er die Erörterung des 9. Glaubensartikels also beginnt: „Die katholische Kirche ist ein Leib mit vielen Gliedern. Die Seele aber, welche diesen Leib belebt, ist der heilige Geist. Und deshalb wird uns nach dem Glaubenssatz vom heiligen Geiste befohlen, zu glauben eine heilige katholische Kirche. Daher wird ein Symbolum an den 8. Glaubensartikel an-

---

[1]) Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. I. Teil: Symbol und Katechumenat, Leipzig 1899, S. 105.

[2]) Alexandri de Hales Summa Theologiae, Venetiis 1575, III. q. 69. membr. 5. a. 2. Alexander von Hales gibt im membr. 5. in drei Artikeln eine Erklärung des apostolischen, nicänischen u. athanasianischen Symbols.

[3]) Ueber die Stellung des heiligen Thomas zum Symbol vgl. Kattenbusch, a. a. O., II. Bd., 867 und 868. „Thomas legt seiner expositio symboli die Formel T zu grunde, markiert die Zwölfzahl der Artikel und verweist durchweg auf C (meist mit der Wendung „in alio symbolo") wie auf eine „expositio von T".

gefügt: „Eine heilige katholische Kirche"." — In seinem Compendium theologiae (opusc. 2.), „dieser im Lapidarstil geschriebenen Dogmatik",[1]) drückt sich der englische Lehrer folgendermassen über die Stellung des 9. Glaubensartikels im System der Heilswahrheiten aus: „Weil der ganze göttliche Weltregierungsplan aus der göttlichen Güte sich ableitet, die dem heiligen Geiste zugeeignet wird, der als die (persönliche) Liebe hervorgeht, so wird das, was die göttliche Vorsehung wirkt, passend mit der Person des heiligen Geistes verbunden. Bezüglich der übernatürlichen Erkenntnis aber, die Gott durch den Glauben (die Glaubensgnade) in den Menschen bewirkt, heisst es: „eine heilige katholische Kirche"; denn die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Bezüglich der Gnade aber, die er den Menschen gibt, heisst es „Gemeinschaft der Heiligen" und bezüglich der Nachlassung der Schuld „Nachlass der Sünden"."

Während der Aquinate in seiner Symbolerklärung und auch im Compendium theologiae zunächst den Text des apostolischen Glaubensbekenntnisses berücksichtigt, erklärt er in seinem grossen Sentenzenwerke und in der theologischen Summa das Verhältnis zwischen der Lehre vom heiligen Geiste und der Kirche in Erörterungen über den Text des nicänischen Symbolums. An beiden Stellen löst er an der Hand der Tradition Schwierigkeiten, welche sich auf das „in" unam sanctam etc. ecclesiam beziehen. Jedesmal löst er diese Einwände durch den Hinweis auf das Verhältnis zwischen dem heiligen Geiste und der Kirche.

„Leo papa dicit quod non debet ibi addi haec praepositio „in", ut dicatur: „Et in unam sanctam catholicam"; sed debet dici: „Et unam sanctam". Anselmus vero dicit, quod potest dici: „In unam", in quantum in isto effectu intelligitur veritas increata, ut sit sensus „in unam sanctam" i. e. in Spiritum sanctum unientem Ecclesiam" (S. Th. in III. Sent. dist. 25. q. 1. a. 2. ad $5^{m}$).

Noch bestimmter drückt er sich in der theologischen Summa aus: „In" sanctam Ecclesiam catholicam, hoc est

[1]) Ausgabe und Uebersetzung von Prof. Abert, S. 15.

intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus: „Credo in Spiritum sanctum Ecclesiam sanctificantem" (S. Th, 2. II. q. 1. a. 9. ad 5$^{m}$). Aus diesen Thomastexten ergibt sich, dass schon im Wortlaut des Symbolums der innere Konnex zwischen dem heiligen Geiste und der Kirche ausgedrückt ist. Der heilige Geist ist Prinzip, Wesensprinzip der Kirche.[1])

[1]) Der heilige Thomas steht hier auch im Einklang mit den andern Scholastikern. Albert d Gr.: „In donis autem (Spiritus sancti) primum est, quo sanctificat et unit generaliter Ecclesiam . . . „Sanctam Ecclesiam" et est sensus: Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam catholicam, id est, universalem Ecclesiam." (In III. Sent. dist. 24. B a. 6. sol.) Aehnlich äussern sich Petrus von Tarantasia in III. Sent. dist. 25. q. 2. a. 2 c.; Richard von Mediavilla in III. Sent. dist. 25. a. 1. q. 2. u. a.

Sehr ausführlich erklärt die Lehre des heiligen Thomas auch in diesem Punkte Turrecremata, der in seiner Summa de Ecclesia (I. cap. 20.) also schreibt: „Et in unam sanctam Ecclesiam. Pro quo considerandum est, quod, ut ait Albertus Magnus, dictum illud sanctorum Patrum non est ita accipiendum ac si nos synodus jubeat credere in aliud, quod non est Deus, quia hoc idololatria et non fides esset, cum enim id, in quod credimus, designetur finis fidei nostrae. Ob hanc difficultatem, ut Alexander de Hales in tertio suo in fine et S Thomas in III. Sent. dist. 25. attestantur, Leo papa dicit non debere dici, „in unam sanctam". Verum quod Anselmus dicit, quod potest dici „in unam sanctam", in quantum in isto effectu intelligitur veritas increata, scilicet Spiritus sanctus, ut sit sensus: „Credo in sanctam Ecclesiam, id est in Spiritum sanctum suis donis unientem et sanctificantem Ecclesiam, sub quo sensu etiam S. Thomas idem affirmat in S. Th. 2. II. q 1. a. 9. ad 5$^{m}$. Ad idem est sententia Alberti Magni in expositione Symboli ita dicentis: „Quia omnis articulus fundatur in divina et aeterna veritate et non super creatam veritatem, ideo ille articulus resolvendus est ad proprium opus Spiritus sancti, hoc est: credo in Spiritum sanctum non tantum secundum se, sicut dixit praecedens articulus, sed credo in eum secundum proprium opus ejus, quod est, quod sanctificat Ecclesiam."

## § 2. Das erste Pfingstfest, der Geburtstag der Kirche.

Das innige Verhältnis zwischen dem heiligen Geiste und der Kirche, das im Texte des Symbolums angedeutet ist, ist tatsächlich und lebenskräftig geworden durch die Ausgiessung des heiligen Geistes auf die Kirche am heiligen Pfingstfeste.

Die Lebenskraft des kirchlichen Organismus, die Ausgestaltung und Vollendung der kirchlichen Wesenskonstitutive, das Sosein, die Aktualität und innere Triebkraft der heiligen Kirche, all dies hat in der Herabkunft des Geistes Gottes am ersten Pfingsttage seinen Realgrund. Die nähere Bestimmung der Bedeutung dieser Geistesausgiessung wird den Erweis dafür bringen, dass der heilige Geist Wesensprinzip der Kirche ist.

### a) Sendung des heiligen Geistes an Christum und die Apostel.

Die Lehre der heiligen Väter über die Sendung des heiligen Geistes hat in der Scholastik eine weitere Entwicklung und systematische Ausgestaltung gefunden.[1])

Schon die früheren Scholastiker, wie z. B. Petrus von Poitiers, Robertus Pullus, Petrus Lombardus haben die Sendung des heiligen Geistes in ihrer inneren Beziehung zur Kirche behandelt.[2]) Richard von St. Viktor hat einen herr-

[1]) Die griechischen und lateinischen Väter haben in ihren Monographien über den heiligen Geist auch diesen Punkt behandelt, z. B Basilius, Didymus, Ambrosius, Gregor von Nyssa u. a. Sehr schöne Gedanken über die Geistesausgiessung finden sich in den Pfingsthomilien eines heiligen Gregor von Nazianz, eines heiligen Leo d. Gr. und besonders eines Johannes Chrysostomus Der heilige Augustin handelt hierüber sehr eingehend in seinem Werke de trinitate l. II IV. Vgl. auch Petavius, de trinitate l. VIII.

[1]) Petrus Pictaviensis, Liber Sententiarum, I. cap. 35. (M. P. L. 211, 930.). — Robertus Pullus, Sentent V. cap. 4. und 5. Migne P. L. 186, 831 sqq. — Petrus Lombardus, Sentent I. dist. 16. — Sehr anregend schreibt über die Geistesausgiessung am Pfingstfeste Wilhelm von Auvergne: Sermones de Pentecoste. Opera omnia, Aureliani 1674, tom. II. pag. 78 sqq.

lichen sermo de missione Spiritus sancti geschrieben voll tiefer mystischer Ideen.[1]) Einige Andeutungen über die Geistessendung finden sich auch in der ungedruckten Summa des Präpositinus.[2]) In der scholastischen Blütezeit haben namentlich Albert d. Gr., der heilige Bonaventura, der heilige Thomas von Aquin, Petrus von Tarantasia, Richard von Mediavilla, Aegidius von Rom und Ulrich von Strassburg die Geistesausgiessung sowohl an sich wie in ihrer inneren Bedeutung für das Sein und Leben der Kirche ausführlich und gründlich erörtert.[3]) Während Alexander von Hales auch in diesem Punkte Ausführlichkeit der Darlegung nicht immer mit Klarheit und Schärfe verbindet, haben die genannten Scholastiker hierin mit mehr Kürze, Begriffsklarheit und Hervorkehrung des Wesentlichen gearbeitet. Dionysius Carthusianus gibt eine Uebersicht der Lehre der Scholastiker über die Geistessendungen und fügt die einschlägigen Texte des heiligen Thomas an die Ausführungen der andern Scholastiker mit den Worten: „Hinc Thomas adhuc clarius loquens etc.“[4])

Wir wollen deswegen die Hauptgedanken aus den Parallelstellen des Aquinaten (I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. u. 3.; S. Th. I. q. 43. a. 7.) herausnehmen und zugleich auf die Uebereinstimmung der thomistischen Doktrin mit der übrigen Scholastik hinweisen. Die Trinitätslehre unterscheidet eine sichtbare und unsichtbare Sendung göttlicher Personen.[5])

---

[1]) Richardus a Sto Victore, sermo de missione Spiritus sancti. Migne P. L. 196, 1018—1031.

[2]) Praepositinus, Summa. Cod Vatic. Lat. 1174. fol. 22.

[3]) Albertus Magnus, S. Bonaventura, Petrus a Tarantasia, Richardus a Mediavilla, Aegidius Romanus: Comment. in I. Sent. dist. 16. Desgleichen finden sich viele anregende Gedanken hierüber auch in den ungedruckten Sentenzenkommentaren des Johannes Theutonikus (Cod. Vatic. Lat. 1092.), Humbertus de Gandia (Cod. Vatic. Lat. 1091.), des Kardinals Hannibaldus (Cod. Ottob. Lat. 182.) u. a. — Alexander von Hales handelt hierüber in S. Th. I. q. 74.; Ulrich von Strassburg in seiner Summa, lib. III. tract 3. cap. 5 (Cod. Vatic. Lat. 1311. fol. 58 sqq).

[4]) Dionysius Carthus. I. Sent. dist 16. q. 1.

[5]) Die Aehnlichkeit und Verschiedenheit zwischen der missio

Der heilige Thomas behandelt die sichtbare Sendung des heiligen Geistes im allgemeinen und im besondern. „Wie bei der unsichtbaren Sendung des heiligen Geistes aus der Fülle der göttlichen Liebe die Gnade einströmt in das Menschenherz und durch diese Gnadenwirkung eine experimentelle Erkenntnis dieser göttlichen Person durch den gemacht wird, dem diese innerliche Sendung zu teil wird, so wird bei der sichtbaren Geistessendung ein andrer Grad des Ueberströmens bezweckt, insofern die innere Gnade wegen ihrer Fülle gleichsam durch sichtbare Kundgebung nach aussen überströmt. Hierdurch wird die Einwohnung der göttlichen Person nicht nur dem offenbar, an welchen die Geistessendung geschieht, sondern auch den andern.[1]) Zwei Momente gehören also zur sichtbaren Sendung: Fürs erste Ueberfülle der Gnade bei denjenigen, welchen die Sendung zu teil wird, und fürs zweite Hinordnung dieser Gnadenfülle auf andre in der Weise, dass in irgend welcher Form das Uebermass der Gnade auf andre überströmt. Die Offenbarung der inneren Gnade

---

visibilis und invisibilis hat sehr gründlich dargetan Johannes a Sto Thoma, Cursus theologicus, ed. Lugduni 1663, disp. 17. (Comment. in S. Th. I. q. 43. a. 2.). Vgl. auch Ruiz da Montoya S. J., Comment. in primam partem S. Thomae de Trinitate, Lugduni 1625, disp. 108. und 109.

[1]) „Est inhabitatio duplex, scilicet secundum sanctificationis sufficientiam, et secundum plenitudinis redundantiam. Illa, quae est secundum sanctificationis sufficientiam interius latet; quae vero est secundum redundantiam, exterius apparet; et ideo talis inhabitatio in signo visibili et exteriori manifestari debet, sicut factum est in Apostolis,“ So Bonaventura (I. Sent. dist. 16. art. unic. q. 2.). — Alexander von Hales: „Missio visibilis est ad demonstrationem illius inhabitationis, quae est per plenitudinem gratiae in alios redundantis“ (S. Th. I. q. 74. membr. 2 resol.). — Sehr deutlich drückt sich Richard von Mediavilla aus: „Missio invisibilis fit homini propter seipsum, missio visibilis propter alios. Unde missio invisibilis fit ad dandum seu demonstrandum plenitudinem sufficientiae in illo, ad quem fit missio illa: sed missio visibilis fit ad ostendendum plenitudinem redundantiae in alios“ (I. Sent. dist. 16. q. 2. art. unic.). — Vgl. Petrus von Tarantasia (I. Sent. dist. 16. q. unica a. 2 c. ed. Tolosae 1652.).

geschieht demnach nicht bloss an den, der diese Gnade hat, sondern auch an andre. Und deshalb ist in erster Linie eine solch sichtbare Geistessendung Christo, dem Herrn und in zweiter Linie den Aposteln zu teil geworden, weil durch sie die Gnade ausgegossen worden ist, insofern durch sie die Kirche gegründet worden ist."[1] (S. Th. in I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2 sol.)

Es liegt also in der sichtbaren Geistessendung als solcher eine Hinordnung auf eine Mehrheit, eine soziale Tendenz. In der sichtbaren Geistessendung ist die übernatürliche Vergesellschaftung der Menschen in der Kirche zu grunde gelegt. Wie die Fülle der göttlichen Ideen äusseren Ausdruck im Reiche der Schöpfung gefunden, wie das unendliche Erbarmen Gottes mit dem sündigen Menschengeschlecht in der Menschwerdung des Logos sich nach aussen in eminentester Weise geoffenbart hat, so hat auch die Ueberfülle der von Christo verdienten Heilsgnade sinnenfälligen Ausdruck und hiermit zugleich konkrete Hinordnung auf die zur Kirche geeinte Menschheit gefunden in der sichtbaren Geistessendung. Da diese Geistessendung auf die Wesensgestaltung der Kirche hinzielt und da die Seinseigenheit des Grundes auch im Begründeten sich zeigt, so ist durch die sichtbare Geistessendung die Sichtbarkeit der Kirche gefordert.

Für die Sichtbarkeit der Geistessendung führt der heilige Thomas als Konvenienzgrund die Leiblichkeit des Menschen und die hierdurch gegebene Art des menschlichen Erkennens an.[2] Der englische Lehrer legt auch im ein-

---

[1]) „Et ideo Christo primo et postmodum apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos Ecclesia plantata est." — Albert d. Gr. schreibt also: „Visibilis missio Spiritus sancti non ordinatur ad demonstrandum quamcumque invisibilem missionem, sed superabundantem, videlicet eam, quae est redundans in alios seu fundans et plantans Ecclesiam."

[2]) S. Th. I. q. 43. a. 7 c. „Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur." — Vgl. Ulrich von Strassburg, Summa de bono. Cod. Vatic. Lat. 1311. lib. III. tract. 3. cap. 7.

zelnen die Zweckbeziehung der äusseren Sendung des heiligen Geistes auf die Kirche in den angegebenen Parallelstellen (I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 3. sol. und S. Th. I. q. 43. a. 7. ad 6.) in sehr schöner Ausführung dar. „Die sichtbare Sendung hat den Zweck, die Fülle der Gnade anzuzeigen, die sich auf viele ergiesst. Es ist nicht notwendig, dass jegliche innere Geistessendung sich auch durch sinnenfälliges Zeichen nach aussen kundtue; denn die Offenbarung des Geistes geschieht stets, wie der heilige Paulus (1. Kor. 12, 7.) sagt, jemand zum Nutzen, nämlich zum Nutzen der Kirche (manifestatio Spiritus datur alicui ad utilitatem, scilicet Ecclesiae). Dieser Nutzen für die Kirche besteht darin, dass durch derartige sichtbare Zeichen der Glaube gefestiget und verbreitet wird. Diese Befestigung und Verbreitung des Glaubens hat sich aber vornehmlich durch Christum und die Apostel vollzogen (Hebr. 2, 3.). Und deswegen musste in besonderer Weise eine sichtbare Geistessendung an Christum und die Apostel geschehen, sowie auch an einzelne Auserwählte der Erstlingskirche, in welchen die Kirche in gewisser Weise gegründet wurde.“ Die Geistessendungen haben also als Zweck die Gründung, Befestigung und Ausbreitung der Kirche.

„Die sichtbare Geistessendung an Christum offenbart die unsichtbare Sendung, die ihm schon beim ersten Augenblicke der Empfängnis zu teil wurde. Die äussere Geistessendung geschah erst dann, als die Gnade Christi auf andre überzuströmen begann. Es strömt aber die Gnade in doppelter Form auf andre über durch die Tat und durch das Wort („per operationem et per instructionem“. Thomas in 1. Sent. dist. 16. etc.).[1]) Durch die Tat ist Christus als

---

[1]) Ulrich von Strassburg bemerkt: „(Missio visibilis) significat excellentiam gratiae non solum in perfectione personali, sed etiam secundum propagationem ejusdem gratiae in alios per actus spirituales i. e. per sacramenta et per doctrinam.“ Summa de bono lib. III. tract. 3. cap. 5. Cod. Vatic. Lat. 1311. fol. 51. — Alexander von Hales gebraucht für die doppelte Form des Ueberströmens der Gnade Christi die Ausdrücke: „per modum causae et per modum doctrinae“. S. Th. I. q. 74. m. 2. u. 5.

Gott „principaliter effective“, als Mensch „instrumentaliter effective et meritorie“ Urheber der Gnade. Durch das Wort seiner Lehre hat uns Christus zur übernatürlichen Kenntnis Gottes geführt. (Joh. 1, 18.)

Dieser doppelten Form des Gnadeneinflusses Christi entspricht auch eine zweifache sichtbare Sendung des heiligen Geistes an Christum, den Herrn.

Um den Gnadeneinfluss Christi durch die Tat (per modum operationis) darzustellen, vollzog sich die erste Geistessendung an den Erlöser bei der Taufe im Jordan, wo der Geist auf den Messias in Gestalt einer Taube herabkam. Die Eigenschaften der Taube, namentlich die Fruchtbarkeit derselben, kündigen an die Auktorität Christi in Verleihung der Gnade durch geistliche Wiedergeburt. Deswegen erscholl auch die Stimme des himmlischen Vaters (Matth. 3, 17.): „Dieser ist mein geliebter Sohn.“ Denn nach Aehnlichkeit des eingebornen Gottessohnes sollen auch andre Kinder in der Gnade wiedergeboren werden.[1])

Um den Gnadeneinfluss Christi durch sein Lehrwort

---

[1]) Ueber die Symbolik der Taube vgl. S. Th. III q. 39. a. 6 ad 4m. Die Beziehung dieser Geistessendung auf die Kirche spricht der heilige Thomas an dieser Stelle also aus: „Apparuit Spiritus sanctus in specie columbae super Dominum baptizatum ad designandum commuunem effectum baptismi, qui est constructio ecclesiasticae unitatis. Unde dicitur Ephes. 5, 25, quod Christus „tradidit semetipsum . . . ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi; lavans eam lavacro aquae in verbo vitae“. Et ideo convenienter Spiritus sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbae, quae est animal amicabile et gregale. Unde et Cant. 6, 8, dicitur de Ecclesia: „Una est columba mea.“ — Vgl. auch Toletus in S. Th. I. q. 43. a. 7. ed. Paria I 129. und Schanz, Matthäusevangelium, Freiburg 1879, S. 133. — Ueber die Art und Weise der sichtbaren Geistessendung unter der Gestalt einer Taube, über den Unterschied derselben von der prophetischen Vision und den sakramentalen Zeichen der neutestamentlichen Sakramente äussert sich der heilige Thomas in S. Th. III. q. 43. a. 7. ad 1, 2, 3. Desgleichen legt er l. c ad 4m die Verschiedenheit zwischen der missio visibilis des Sohnes und derjenigen des heiligen Geistes dar. Sehr ausführlich handelt über diese Fragen Alexander von Hales S. Th. I. q. 74. m. 4. u. 5.

(per modum doctrinae) darzutun, vollzog sich eine zweite Geistessendung bei der Verklärung auf Tabor. Der heilige Geist schwebt unter der Gestalt einer lichten Wolke auf den Heiland herab, um die Ueberfülle und den Einfluss der Lehre Jesu Christi kundzutun („Ad insinuandam redundantiam gratiae ex ipso in alios per modum doctrinae;“ „In quo signatur effusio doctrinae per praedicationem“) (S. Thom. in I. Sent. l. c. — „Ad ostendendam exuberantiam doctrinae“ S. Thom. in S. Th. I. l. c.). — Im Anschluss an viele Väter und an die kirchliche Liturgie findet demgemäss der heilige Thomas auch in der Verklärung auf Tabor eine Geistessendung verwirklicht. Der englische Lehrer weicht hierin von der Lehre andrer Scholastiker, nämlich des Lombardus, des Albertus Magnus und des heiligen Bonaventura ab.[1])

Diese doppelte äussere Geistessendung an Christo zeigt uns den Erlöser als voll von Gnade und Wahrheit, mit einem Worte, diese zweifache Geistessendung dokumentiert und legitimiert Christum als das Haupt der Kirche. Fassen wir Christum seiner göttlichen Natur nach ins Auge, insofern er vom Vater in die Welt gesandt ist als sanctificationis auctor, so ist der heilige Geist indicium sanctificationis. (S. Th. I. q. 43. a. 7 c.)

---

[1]) Mit dem heiligen Thomas stimmt auch überein Ulrich von Strassburg: „Et quia haec foecunditas Christi non solum est in gratia vivificante affectum sed etiam in veritate illuminante intellectum secundum Joh. 1: „gratia et veritas per Jesum Christum facta est, ideo Spiritus sanctus non solum in specie columbae, sed etiam in nube lucida apparuit super ipsum.“ Summa de bono III. tract. 3. cap 5. fol. 53 u. 54. — Alexander von Hales redet in S. Th. I. q. 74. membr. 2. von einer Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe Christi, wie auch bei der Verklärung. — Der heilige Bonaventura nimmt eine dreifache Form des Ueberströmens der Gnade und folglich auch eine dreifache Geistessendung an. Der ersten Form des Ueberströmens der Gnade „per redemptionem“ entspricht die Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe Christi, der zweiten Form „per vitae influentiam quantum ad sensum et motum“ entspricht die Geistesverleihung an die Apostel „in specie flatus“, der dritten Form des Gnadeneinflusses „per cognitionis administrationem“ entspricht die Ausgiessung des heiligen Geistes am Pfingstfeste. (S. Bonav. in I. Sent. dist. 16. art. unic. q. 3. ad 6$^{m}$.)

Die äussere Geistessendung symbolisiert hier die substantiale Sendung des Logos an die Menschheit (Galat. 4, 4.; Suarez, de trinit. l. 12. c. 4. n. 17.). Betrachten wir Christum auch seiner Menschheit nach, so bezeichnet die äussere Geistessendung an ihn die übernatürlich-göttliche Salbung der menschlichen Natur Jesu Christi durch den heiligen Geist schon im ersten Augenblick der Empfängnis. Die äussere Geistessendung richtet die erste innere Geistessendung in Christo hin auf einen sichtbaren äusseren Zweck, auf die Realisierung des Lebenszweckes Jesu, auf die Gründung der Kirche.

„Auch an die Apostel geschah eine doppelte sichtbare Sendung des heiligen Geistes, um sie als die ersten Träger der Gnade und Wahrheit Jesu Christi zu bezeichnen und zu befähigen. Die erste Geistessendung an die Apostel vollzog sich durch Hauch (sub specie flatus), um zu zeigen, wie die Apostel durch die Tat in Verwaltung der heiligen Sakramente Vermittler der Gnade sein sollen. („Ad insinuandum redundantiam gratiae ex ipsis per modum operationis in administratione sacramentorum“ S. Thom. in I. Sent. l. c.). Es ist damit auch angedeutet, dass diese Gewalt auf die Apostel nur durch den Influx des Hauptes d. h. Christi gekommen ist. Auf Christum aber kam diese Gewalt unmittelbar vom Vater selbst; deshalb wird bei Christo diese Gewalt durch den Flug einer von oben kommenden Taube symbolisiert, bei den Aposteln jedoch durch den Hauch, der von Christo ausgeht.[1])

---

[1]) Sehr ausführlich handelt der heilige Thomas hierüber in seinem Kommentar zum Johannesevangelium (cap. 20. lect. 4.) im engen Anschluss an die Väter (Augustin, Chrysostomus). Der heilige Thomas scheint an dieser Stelle diese Geistessendung nur als eine Art Vorbereitung auf das heilige Pfingstfest zu betrachten. „Sed numquid hic acceperunt Spiritum sanctum? Videtur quod non: quia cum nondum ascendisset in altum, non debuit dona dare hominibus. Et quidem, secundum Chrysostomum, quidam dicunt, quod Christus non dedit eis hic Spiritum sanctum; sed praeparavit eos ad dationem futuram in Pentecoste . . . Sed tamen ipse Chrysostomus dicit: „Spiritus sanctus datus fuit discipulis non communiter ad omnia, sed ad aliquem effectum“ scilicet ad dimittendum peccata: sicut Matth. X.

Die zweite Geistessendung ward den Aposteln zu teil am heiligen Pfingstfeste „ad ostendendum officium doctrinae“.

### b) Das heilige Pfingstfest.

Obwohl wir vom heiligen Thomas keine Erklärung zur Apostelgeschichte besitzen, können wir uns doch aus einzelnen Aeusserungen desselben ein wirksames Gesamtbild der Bedeutung der Geistesausgiessung am Pfingsttage für die Wesens- und Lebensgestaltung der Kirche gewinnen.[1] Zu diesem Zwecke können wir mit Aegidius von Rom die folgenden Orientierungspunkte festhalten. Dieser geistvolle Schüler des Aquinaten fasst rücksichtlich der Sendung des heiligen Geistes nach der Himmelfahrt des Herrn hauptsächlich drei Momente ins Auge:[2] $\alpha$) rücksichtlich der Zeit „die Fülle der Zeiten“ (temporis plenitudo); $\beta$) rücksichtlich der Personen, an welche diese Sendung ergeht, „Ueberströmen der Gnade durch die Verwaltung der heiligen Sakramente und des Lehramtes“; $\gamma$) endlich rücksichtlich des Volkes, auf welches dieses Gnadenüberströmen hinzielt, „Grundlegung des Glaubens“ (inchoatio fidei).

ad faciendum miracula.“ Vgl. Knabenbauer, Comment. in Joannem, Paris 1898, S. 569 f.

[1]) Ueber die Bedeutung des heiligen Pfingstfestes vgl. Raynerius a Pisis. Pantheologia: Lit S. Tit. 18.: De spiritu sancto, cap. 9.; Moneta, Summa adversus Catharos et Valdenses, lib. III. cap. 5. § 5.; Salmeron: Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum, Coloniae 1604. tom. XII, tract. 11. pag. 58—66.; — Atzberger, „Die Sendung, Herabkunft und Gnadeninwohnung des heiligen Geistes“ in der Passauer theol. Monatsschrift. 2. Bd., Heft 5, 6, 7 u. 8. — Felten, Die Apostelgeschichte, Freiburg 1892, S. 74 ff. — Sehr tief handelt über die Bedeutung des Pfingstfestes für die heilige Kirche Schell, Dogmatik, III. Bd., 1. Teil, S. 286 ff. — Meschler, Gabe des Pfingstfestes. — Gihr, Die heiligen Sakramente I. 308.

[2]) „Dicamus ergo, quod, ut fiat missio visibilis, tria requiruntur: ratione status: temporis plenitudo. Ratione eorum, ad quos fit missio: per eos in alios per ministerium sacramentorum et doctrinam redundantia gratiarum: Ratione populi, in quem debet gratia redundare, fidei inchoatio.“ Aegidius Romanus in I. Sent. dist. 16, part. 1. q. 2. (ed. Venet. 1521).

### α) Fülle der Zeiten.

Die Ausgiessung des heiligen Geistes am Pfingstfeste ist ein erhabenes Geheimnis. „So ist in der Sendung des heiligen Geistes," bemerkt Schell,[1]) „das Geheimnis Gottes und seines Heilsplanes erfüllt, in dessen Tiefen die Engel zu dringen gelüstet." Die Offenbarung der Hauptgeheimnisse der Religion vollzieht sich stufenweise durch Verheissung und durch Erfüllung, wobei auch dem Zeitpunkte der Erfüllung nach Anordnung der göttlichen Vorsehung in der Regel tiefere Bedeutung zukommt.

In diesem Sinne ist auch die Geistessendung am heiligen Pfingstfeste die vollinhaltliche Erfüllung der Verheissungen Jesu Christi bei Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7—15; Luk. 24, 49 (Is. 44, 3; Jerem. 31, 31 f.; Ezech. 11, 19; 36, 25; Joel 2, 28.).[2])

Es ist diese Geistesausgiessung die erhabene Wirkung des Opfertodes Jesu Christi. Erst nachdem die Erlösungstat durch Christi Himmelfahrt ihren Abschluss gefunden, ward der heilige Geist herabgesandt auf die Kirche und diese hierdurch als Trägerin der subjektiven Erlösung feierlich und förmlich befähiget.

„Vor Christi Opfertod," sagt der heilige Thomas,[3]) „waren wir Feinde Gottes. Es musste deshalb vorerst das Versöhnungsopfer auf dem Altare des Kreuzes dargebracht werden, damit wir so, durch den Tod des Sohnes mit Gott versöhnt und befreundet, das Geschenk des heiligen Geistes empfangen konnten."

„Die dem Haupte in aller Fülle zu teil gewordene un-

---

[1]) Schell, Dogmatik III. 1., S. 302.

[2]) Vgl. S. Thom. in Joannem, cap. 14. lect. 6.; cap. 15. lect. 5.; cap. 16. lect. 2. 3. 4.; S. Th. 1. II. q. 106. a. 4. ad 2m.

[3]) „Ideo autem non ante passionem datus est Spiritus sanctus, quia, cum sit donum, non debuit dari inimicis, sed amicis. Nos autem inimici eramus. Oportebat ergo prius offerri hostiam in ara crucis et inimicitiam in carne solvi, ut sic per mortem Filii ejus reconciliaremur Deo, et tunc facti amici, donum Spiritus sancti reciperemus." S. Thomas in Joannem, cap. 7. lect. 5.

geschaffene Gnade sollte in die Glieder seines mystischen Leibes überströmen, sobald das Opfer des gottmenschlichen Lebens und Sterbens auf Erden vollbracht und im Himmel dargebracht war.“[1])

Dieser Gedanke klingt auch wieder aus der Stelle bei Joh. 7, 39: „Nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.“[2]) Der heilige Thomas sieht hier mit dem heiligen Augustin (de trinit. l. 4. cap. 20. n. 29.; tract. 32. in Joannem) und andern Vätern einen Hinweis auf die sichtbare Geistessendung am Pfingstfeste als eine Hauptwirkung der Erlösungstat Jesu: „Cum ergo dicitur: „Nondum erat datus Spiritus“ intelligimus de illa datione cum signo visibili, quae facta est in die Pentecostes“ (S. Th. I. q. 43. a. 6. ad 1m). Es verlangt diese Schriftstelle, wie der heilige Cyrill von Alexandrien bemerkt, eine gründliche Erforschung und die Ergründung dieses Geheimnisses ist ein schwieriges Werk.[3]) Es besteht kein Zweifel, dass der heilige Geist auch im Alten Bunde gewirkt, in den Herzen der Gerechten als seinen Tempeln Wohnung genommen und die Propheten erleuchtet und befähiget hat. Auch die Apostel haben vor der Himmelfahrt des Herrn sich der Gnade und des Beistandes des heiligen Geistes erfreut. Das „Nondum erat Spiritus datus“ kann infolgedessen nur relativ verstanden werden. Der heilige Thomas versteht diese an besagter Stelle gemeinte Geistessendung von der überfliessenden sichtbaren Ausgiessung des heiligen Geistes am Pfingstfeste („de abundanti datione et visibilibus signis; sicut datus fuit eis post resurrectionem et ascensionem in linguis igneis“. In Joannem, cap. 7. lect. 5.).[4])

---

[1]) Schell, Wirken des dreieinigen Gottes, S. 513.

[2]) Ueber die Textvarianten sowie auch über den dogmatischen Gehalt dieser Stelle vgl. Knabenbauer, Commentarius in Joannem, pag. 261 ff. Desgleichen Kleutgen, De Deo uno et trino I. n. 1140 ad 4m. — Die Ansichten der Scholastik stellt Dionysius Carthusianus zusammen in I. Sent. dist. 15. q. 5.

[3]) *„Δριμεῖαν ἐφ᾽ ἑαυτῷ τὴν βάσανον ἐξαιτεῖ τῶν προκειμένων ὁ νοῦς καὶ πολλῆς ἀγχινοίας ἔργον ἂν γένοιτο μόλις τοῦ συνιέναι διαρκῶς τοῦ μυστηρίου καὶ βάθος“* Cyrill. Alex. in Joannem VII. (M. P. Gr. 73, 750.)

[4]) Dieselbe Ansicht hat auch Augustin (tract. 32. in Joannem.

Rupert von Deutz weist auf den Zusammenhang dieses Verses mit den vorhergehenden hin und bemerkt, dass nur die Geistesausgiessung am heiligen Pfingstfest wegen ihrer Fülle mit „einem Strome lebendigen Wassers" (Joh. 7, 38) verglichen werden könne, nicht aber die Geistesmitteilungen im Alten Bunde.[1]) Das neutestamentliche Pfingstfest steht demgemäss im Gegensatz zur alttestamentlichen Gesetzesreligion. „Festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum pentecostes, in quo fuit data lex spiritus vitae" S. Th. 1. II. q. 103. a. 3. ad 4m.

Der Grund, warum im A. B. keine sichtbare Herabkunft des heiligen Geistes sich ereignete, liegt im Verhältnisse des heiligen Geistes zum Sohne. „Den Vätern des A. B. konnte keine sichtbare Geistessendung zu teil werden, weil zuerst die sichtbare Sendung des Sohnes vollendet sein musste, bevor der heilige Geist sichtbar gesendet werden konnte. Denn der heilige Geist offenbart (manifestat) den Sohn grade so wie der Sohn den Vater" (S. Th. I. q. 43. a. 7. ad 6m).

Die sichtbare Sendung des Sohnes hat aber die Vollendung gefunden erst durch die Himmelfahrt. Desgleichen ist eine Offenbarung des Sohnes durch den heiligen Geist erst dann zweckmässig, wenn das Werk und die Messiastätigkeit des Sohnes hienieden zum Abschluss gelangt ist und der Erlöser in die Herrlichkeit des Vaters zurückgekehrt ist. Das „Nondum erat Spiritus datus" hat seinen inneren Grund darin „quia Jesus nondum erat glorificatus."[2])

---

M. P. L. 35, 1641.); Cyrill von Alexandrien schreibt: „Ὅταν οὖν ἡμῖν ὁ θεῖος εὐαγγελιστής. Οὔπω γὰρ ἦν Πνεῦμα, λέγει, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη, τὴν ὁλοσχερῆ καὶ ὁλόκληρον κατοίκησιν ἐν ἀνθρώποις τοῦ ἁγίου Πνεύματος σημαίνειν ὑποτοπήσωμεν" l. c. col 760.

[1]) „Spiritus nondum fuerat datus, quia Christus non fuerat glorificatus." Non, inquam, datus erat ullo [illo] modo ea largitione, qua peccata remittuntur. Ea tamen, qua divisiones gratiarum distribuuntur, datus quidem fuerat prophetis vel patribus, sed non eo modo, ut recte flumen vocaretur." Rupert von Deutz in Joannem VII. (M. P. L. 169, 526.)

[2]) Ulrich von Strassburg: „Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus, id est, gloria suae victoriosissimae

Ein zweiter Grund, warum die Sendung des heiligen Geistes an die Menschheit erst nach Abschluss der Erlösungstat Christi sich ereignete, liegt auf Seite der Menschen, nämlich die Sünde, die zuerst von der Menschheit durch den Messias hinweggenommen werden musste, bevor der Geist der Gnade sich ergoss. „Gratia spiritus sancti abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum. Unde dicitur Joan. 7, 39: „Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus." (S. Th. 1. II. q. 106. a. 3.)

Die Ausgiessung des heiligen Geistes ist demgemäss die Erfüllung der Verheissung Christi, die herrliche Frucht und Krönung des Opfers und der sühnenden und verdienenden Erlösungstat des Messias, diese überfliessende sichtbare Geistessendung am Pfingsfeste ist die unmittelbare Folge der Verherrlichung Jesu Christi in seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Zeitlich betrachtet ist diese Geistesausgiessung eine Tat in der Fülle der Zeiten („plenitudo temporis" Galat. 4, 4.). In diesem Sinne bemerkt auch der heilige Bonaventura: „Ex hoc patet primum, quare scilicet non fuit missio visibilis tempore legis scriptae: quia non erat missio in plenitudine, quoadusque venit plenitudo temporis" (I. Sent. dist. 16. a. unic. q. 2. ad 1$^{m}$). Der zweite Orientierungspunkt, den wir oben mit Aegidius Romanus

---

passionis, resurrectionis et ascensionis nobis meruerat nec pro nobis patrem interpellando obtinuerat, ut alium paraclitum daret nobis" l. c. — Capponi della Poretta O. Pr. umschreibt die thomistische Lehre also: „Licet enim ad illos patres facta non fuerit invisibilis missio cum tali signo: ad eos tamen fuit facta sine tali signo. Hic per tale signum intellige tu non tantum signum exterius, sed etiam connotatum a signo: quod est non tantum gratia, sed copiositas gratiae. Quasi ergo licet secundum declarationem responsi, Joannes: Non erat spiritus datus in tanta copia, qualis significata linguis igneis in die Pentecostes fuit, quia Jesus nondum erat glorificatus" (Elucid, in S. Th. I. q. 43. a. 6. ad 1$^{m}$). Bonaventura: „Quod ergo dicitur, quod nondum erat datus, intelligendum est: in evidentia et abundantia" (Comment. in Joannem, cap. 7. ed. Quaracchi V. 350 b.).

behufs Erklärung des Pfingstgeheimnisses wahrgenommen haben, ist das Ueberströmen von Gnade auf die Personen, an welche die Geistesausgiessung sich richtet, mit einem Worte die Pfingstgnade der Apostel.

### β) Die Pfingstgnade der Apostel.

Die Bedeutung des Pfingstfestes für die heilige Kirche geht noch mehr hervor aus den erhabenen Wirkungen, welche diese Geistesausgiessung in den heiligen Aposteln hervorbrachte. Diese Gnadenwirkungen befähigten dieselben dazu, die Kirche Christi in der ganzen Welt zu gründen und zu verbreiten. Durch diese Geistessendung wurden die Apostel zu Trägern der Gnade und Wahrheit Jesu Christi, die von denselben auf die Menschheit überströmte.

Hierauf weisen schon die äusseren Symbole hin, unter denen der heilige Geist herabkam. „Feuer, Wasser und Luft," bemerkt Schell,[1] „dienen fast in allen Religionen als bedeutungsvolle Sinnbilder und Mittel geistiger Reinigung und Wiederbelebung. Unda purgat, flamma lustrat, flamen vivificat. Noch jetzt ist das Feuer das Sinnbild des Lebens, der läuternden Heiligkeit, der richtenden Gerechtigkeit, der alles durchdringenden Wahrheit: darum erfolgte die Herabkunft des göttlichen Geistes an Pfingsten in Feuerzungen."

Der heilige Thomas findet in den feurigen Zungen ein Symbol des Lehrauftrages der Apostel („Sed sub linguis igneis ad ostendendum officium doctrinae; unde dicitur Act. 2, 4, quod coeperunt loqui variis linguis" S. Th. I. q. 43. a. 7. ad 6$^{m}$).[2] Und an einer andern Stelle bemerkt

---

[1]) Religion und Offenbarung, Paderborn 1901, S. 96. — Ueber Licht und Feuer als Symbole Gottes bringt schöne Belegstellen Commer in seinem System der Philos., 4. Buch, S. 41.

[2]) Ueber die „feurigen Zungen" haben gehandelt Alanus ab Insulis, Sermo VIII: de die sancto Pentecostes M. P. L. 210, 218 ff; desgleichen Sikard v. Cremona, Mitrale lib. VIII. cap. 11. M. P. L. 213, 378 ff. Sehr schön und prägnant hat Alexander von Hales die Symbolik der feurigen Zungen erklärt: „In linguis igneis, ad osten-

der englische Lehrer, dass der heilige Geist auf die Apostel unter feurigen Zungen herabkam „ad insinuandum redundantiam per modum doctrinae (I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 3 sol.). „Der heilige Geist kam auf sie in feurigen Zungen herab, auf dass sie beredt seien im Worte und glühend in der Liebe voll Eifer für das Heil der Welt“ (S. Thom. ibid.). Ulrich von Strassburg drückt denselben Gedanken so aus: „In feurigen Zungen ist den Aposteln der heilige Geist gesandt worden, damit sie erglühten durch den Eifer der Liebe und voranleuchteten durch das Beispiel des guten Werkes und feurige Worte redeten entflammend die kalten Herzen aller Völker.“[1])

Sonach deuten die „feurigen Zungen“ darauf hin, dass die Geistesausgiessung am Pfingstfeste nicht einen privaten Charakter und Zweck hatte, sondern dass dieselbe eine Gottestat von universeller Bedeutung gewesen ist zur Lebens- und Wesensgestaltung der Kirche. Die Gnade und Wahrheit Jesu Christi sollte durch die Apostel überströmen auf die ganze Welt.

Dem Symbol entspricht auch hier voll und ganz die Wirklichkeit. Die Wirkungen der Geistessendung auf die Apostel einigen sich in dem einen Ziele, dieselben zur Begründung, Verbreitung und Befestigung der Kirche zu erleuchten, zu begeistern und zu stärken.

Es ist ein Grundgesetz der übernatürlichen Ordnung, dass der Höhe und Wichtigkeit der Stellung des einzelnen im Reiche Gottes ein hohes Mass von Gnade entspricht, wodurch derselbe zur Erfüllung seiner Bestimmung befähigt wird.[2]) „Unter allen aber,“ sagt der heilige Thomas, „sind zu einer höheren Würde auserwählt die Apostel, welche

dendam redundantiam plenitudinis veritatis per doctrinam ipsorum ad accensionem et illuminationem aliorum.“ S. Th. I. q. 74. m. 5.

[1]) „In linguis ergo igneis missus est eis Spiritus sanctus, ut arderent per zelum caritatis et lucerent per exemplum boni operis et loquerentur verba ignea omnium gentium frigida corda inflammantia.“ l. c. lib III. tract. 3. cap. 5. fol. 53.

[2]) „Et ideo sicut Deus praeordinavit aliquos sanctos ad maiorem dignitatem, ita et abundantiorem gratiam eis infudit, sicut Christo homini, quem ad unitatem personae assumpsit, contulit gratiam sin-

die Heilswahrheit und Heilsgnade, welche sie unmittelbar von Christo empfangen, an andre mitteilen sollten, so dass in ihnen gewissermassen die Kirche gegründet war. Zu diesem Zwecke verlieh ihnen Gott reichlichere Gnade als andern Menschen.“[1])

Vor allem wurden die Apostel am Pfingstfeste in hohem Masse innerlich geheiliget, der Glanz der heiligmachenden Gnade und der damit verbundenen Tugenden, Gaben und Früchte bedeutend erhöht. Der Geist Gottes nahm von ihren Herzen in viel höherem Grade, als dies bisher in ihnen geschehen, Besitz. Die Sendung am Pfingstfeste war keine blosse apparitio, dieselbe brachte den Aposteln nicht nur „gratiae gratis datae“, sondern verlieh ihnen auch das Vollmass gottförmigen Gnadenlebens und ethischer Kraft. Der Beruf der Apostel, die damit verbundenen Opfer, der Gegensatz zwischen der Lehre Christi und der heidnisch-jüdischen Weltanschauung, all dies forderte von den Aposteln unerschütterliche Festigkeit und sittliche Grösse. Alle diese Eigenschaften wurden den Aposteln am Pfingstfeste in unvergleichlich hohem Masse durch den heiligen Geist, den *παράκλητος*, zu teil. „Beachte,“ sagt der heilige Thomas, „die vertraute Freundschaft des heiligen Geistes mit den Aposteln. „Er wird bei euch bleiben“ (Joh. 14, 24), d. h. zu euerem Nutzen. „Dein guter Geist wird mich führen auf den rechten Weg“ (Ps. 142, 10). „O, wie gut ist dein Geist, o Gott, in allem“ (Weish. 12, 1). Beachte ferner die innigste Einwohnung des heiligen Geistes. Er wird in uns sein, im Innersten unsers Herzens.“ (S. Thom. in Joann. 14, lect. 4.)

Die persönliche Heiligung der Apostel war jedoch nicht der ausschliessliche Zweck der Geistessendung, sondern vielmehr Mittel zum Zweck, zur Ausbreitung der Kirche, zum Ausbau des mystischen Leibes Christi. „Per Apostolos gratia Spiritus sancti erat ad alios derivanda“ (S. Th. III. q. 72.

---

gularem. Et gloriosam virginem Mariam quam in matrem elegit, et quantum ad animam et quantum ad corpus gratia implevit; et sic Apostolos, sicut ad singularem dignitatem vocavit, ita et singularis gratiae privilegio ditavit.“ (S. Thom. in Ephes. cap 1. lect. 3.)

[1]) S. Thom. in Rom. VIII. lect. 5.

a. 2. ad 1m). „Obgleich die Apostel schon früher den heiligen Geist besassen durch das Geschenk der Gnade, wodurch sie persönlich vervollkommnet wurden, so empfingen dieselben dennoch am Pfingsttage den heiligen Geist in jenem Gnadengeschenk, wodurch sie vervollkommnet wurden zur Verbreitung des Glaubens." (S. Thom. in IV. Sent. dist. 7. q. 1. a. 2. sol. 2.)[1])

Wenn nunmehr die Gnade und Wahrheit Jesu Christi durch die Apostel in die Welt hinausgetragen werden musste, so war hierzu den Aposteln eine tiefe und sichere Erkenntnis der Heilswahrheit notwendig.

Wie die innere Heiligung der Apostel am Pfingstfeste vollkommen wurde, so ward an diesem Tage denselben auch ein für ihren Lebenszweck vollkommener Einblick in die Wahrheit Jesu Christi zu teil.[2]) Franz von Ferrara kennzeichnet den Werdegang der subjektiven Aneignung der Lehre Christi durch seine Jünger also:[3]) „Apostoli dupliciter a vidente essentiam divinam cognitionem fidei susceperunt, scilicet a Christo, qui beatus erat, per corporalem auditum: et a Deo per internam illuminationem, quando Spiritum sanctum acceperunt." Durch die Sendung des heiligen Geistes sollten die Apostel zum vollen Verständnis dessen gelangen, was sie von Christo gehört hatten. Dieser Gedanke spricht sich auch an den Stellen der Abschiedsrede

[1]) Moneta sagt dasselbe: „In Pentecoste Spiritus sanctus datus erat eis ad omnium gentium eruditionem." Summa adversus Catharos et Valdenses, lib. 3. cap. 5. § 5. Der Gedankengang des Moneta in § 5. l. c. ist den Ausführungen Thomas sehr ähnlich. Vgl. auch Petrus von Tarantasia (I. Sent. dist. 16. q. unica a. 6 corp.).

[2]) Die Geistessendung am Pfingstfeste trägt in jeder Beziehung den Stempel der Vollendung an sich. Die innere Heiligung der Apostel fand hier ihre Festigung. Auch die Geistesmitteilung am Auferstehungstage durch das Anhauchen Christi verhält sich zur Geistesausgiessung am Pfingstfeste wie der Anfang zur Vollendung. Robert Pullus schreibt mit Recht: „Christus ergo ad dexteram Dei sedens, id est, in aequalitate Patris regnans, suum Patrisque Spiritum consummandis misit discipulis, quem eis et antea infuderat inchoandis (Sentent. lib. V. cap. 4. M. P. L. 186. 831.).

[3]) Franz von Ferrara in III. S. c. G., cap. 40.

Christi aus, in welchen er den heiligen Geist verheisst: „Ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis“ (Joh. 14, 26).

Der heilige Thomas gibt hierzu folgende Erläuterungen: „Der heilige Geist führt zur Erkenntnis der Wahrheit, weil er von der Wahrheit ausgeht, die sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wie in uns aus der erzeugten und erkannten Wahrheit die Liebe zu derselben erwächst, so geht in Gott vom Sohne als der erzeugten Wahrheit die Liebe hervor. Und wie die Liebe von der Wahrheit ausgeht, so führt sie auch zur Erkenntnis der Wahrheit. Die Wahrheit zu offenbaren entspricht demnach ganz wohl der Eigentümlichkeit des heiligen Geistes. Denn die Liebe ist es, welche die Offenbarung der Geheimnisse bewirkt“ (S. Thom. in Joannem, cap. 14. lect. 4.). „Nach der Verheissung Christi werden die Apostel aus der Ankunft des heiligen Geistes das Verständnis aller Worte Christi gewinnen (consequentur intellectum omnium verborum Christi) . . . Der Sohn gibt uns seine Lehre, da er das Wort ist. Der heilige Geist macht uns fähig, diese Lehre zu verstehen. „Der Geist wird euch alles lehren,“ was ihr jetzt nicht verstehen könnt, „und er wird euch alles eingeben, was ihr dem Gedächtnisse nicht einprägen könnt. Wie hätte der Evangelist Johannes nach vierzig Jahren alle Worte Christi, die er im Evangelium niedergeschrieben hat, im Gedächtnisse haben können, wenn es ihm der heilige Geist nicht eingegossen hätte“ (S. Thom. in Joann., cap. 14. lect. 6.).

Die Apostel erlangten demgemäss eine grosse Kenntnis der Wahrheit Jesu Christi. Es ist, wie der heilige Paulus (Ephes. 1, 8) bemerkt, die Gnade Gottes auf die Apostel übergeflossen in aller Weisheit (*σοφία*) und Einsicht (*φρόνησις*). „Denn die Apostel sind der Kirche als Hirten vorgesetzt. Die Hirten aber müssen zwei Eigenschaften an sich haben: Erhabene Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse (sapientia) und Klugheit hinsichtlich der Ausübung der Religion. Die Untergebenen sind im Glauben zu unterrichten; hierzu ist Weisheit, d. h. Erkenntnis des Göttlichen erforderlich. Die Untergebenen sind auch in ihrem äusseren

Leben zu leiten und hierzu ist Klugheit notwendig". (S. Thom. in Eph., cap. 1. lect. 3.)[1])

Die Apostel haben durch die Feuertaufe am Pfingsttage die für ihre Stellung zur Kirche notwendige und nützliche Erkenntnis in spekulativer und praktischer Richtung in wunderbarer Weise erhalten. „Sie wurden," wie Leitner bemerkt,[2]) „durch diese Feuertaufe von ihrer mangelhaften Einsicht, den nationalen Vorurteilen und fleischlichen Erwartungen und Wünschen befreit und nicht bloss sittlich umgewandelt, sondern auch mit übernatürlicher, unfehlbarer und relativ vollkommener Erkenntnis ausgerüstet."

Diese intellektuelle Ausrüstung der Apostel kann in Beziehung gebracht werden einerseits zum späteren Leben und Wirken der Apostel anderseits auch zu allen Zeiten und Jahrhunderten der Kirche.

Im Leben der Apostel bedeutet diese eingegossene Erkenntnis der Heilswahrheit einen bleibenden übernatürlichseelischen Zustand, der, in Bezug auf die Glaubenssubstanz am Pfingsttage fertige abgeschlossene Tatsache geworden ist und eine spätere Vervollkommnung nicht erfahren hat.

Bañez behandelt ausführlich die Frage, ob die Apostel schon am Pfingstfeste die vollkommene Erkenntnis der Heilswahrheit erhalten haben oder ob sie erst später stufenweise durch die Erleuchtung des heiligen Geistes hierin unterrichtet worden sind. Er fasst seine Ansicht hierüber in die folgenden Worte:[3]) „Nobis multo probabilior videtur sen-

---

[1]) „Von den beiden Ausdrücken sapientia (σοφία) und prudentia (φρόνησις) V. 8 bezeichnet ersterer die gesamte Geistestätigkeit mit Bezug auf die ganze christliche Lehre, letzterer die praktische Intelligenz, welche das durch die σοφία Erkannte im Leben betätiget." Leitner, Die prophetische Inspiration, Freiburg 1896, S. 81, Anm. 5.

[2]) A. a. O., S. 81.

[3]) Bañez in S. Th. 2. II. q. 1. a. 7 (ed. Romae 1586). Sehr klar äussert sich hierüber auch der vorzügliche deutsche Thomist Konrad Köllin: „Christus promisit in adventu Spiritus sancti omnis veritatis cognitionem, quae est necessaria ad salutem, sed non omnem cognitionem futurorum eventuum, quamquam nec Prophetae de talibus eventibus defuturi sint usque ad consummationem Ecclesiae, ut haberi potest ex Doctoribus super verba Apostoli ad Eph. 4: Alios

tentia, quod Apostoli statim in adventu Spiritus sancti in die Pentecostes acceperint plenitudinem donorum Spiritus sancti in tanta abundantia, ut noverint omnem veritatem de iis, quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis, non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus.“ Johannes a Sto Thoma lehrt mit Hinweis auf S. Th. 1. II. q. 106. a. 4. ad 2m, dass die Apostel am Pfingstfeste eine vollkommene Erkenntnis aller Heilswahrheit erhielten, während ihre praktische Erkenntnis in Einzelnfragen eines Fortschrittes fähig war.[1] Die Lehre der späteren Theologen ist eben nur der Widerhall der auf den Vätern gründenden Anschauung des englischen Lehrers: „Docuit autem Spiritus sanctus Apostolos omnem veritatem de his, quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus (S. Th. 1. II. q. 106. a. 4. ad 2m).

Wenn wir das den Aposteln am Pfingsttage verliehene Verständnis der Offenbarung mit allen Jahrhunderten der Kirche in Beziehung bringen, so ist es die Lehre der Väter und Theologen, dass die Glaubenserkenntnis der Apostel an Reichtum und Tiefe von keinem späteren Vater oder Theologen erreicht worden ist. Der heilige Thomas beruft sich

---

dedit Apostolos, alios Prophetas. Esto enim pronuntiantes Christi incarnationem futuram finem habuerint in Joanne Baptista: tamen praedicentes futura gloriae et de statu Ecclesiae post Christum fuerunt et erunt usque in finem. Dico etiam, ut habet Doctor Sanctus secunda secundae, q. 176. a. 1 ad 1m, quod Apostoli in scientia et sapientia sufficienter instructi fuerunt quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia, quae per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus arithmeticae vel geometriae.“ (Comment. in Primam Secundae q. 106. a. 4. ad 2m ed. Venetiis 1589.)

[1]) Johannes a Sto Thoma, Cursus theologicus, tom. VI. q. 1. disp. 6. a. 3. Von den Neueren vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, III. Bd, S. 949 ff., der die irrigen Anschauungen Günthers über die Entwicklung der übernatürlichen Erkenntnis in den Aposteln bekämpft; und Leitner a. a. O., S. 82. Die moderne rationalistische Richtung der protestantischen Theologie entkleidet die göttliche Erleuchtung der Apostel ihres übernatürlichen Charakters und findet darin lediglich subjektive psychologische Entwicklungen. Vgl. Leitner, S. 81.

hierfür auf die Stelle des heiligen Paulus, Röm. 8, 23, („Nos ipsi primitias spiritus habentes“ etc.) und bemerkt hierzu:[1]) „Die Apostel haben die Erstlinge des heiligen Geistes, weil sie den heiligen Geist zeitlich früher und in höherem Masse als andre Menschen erhalten haben, gradeso wie diejenigen Früchte der Erde, welche zuerst reif werden, am kräftigsten und angenehmsten sind. Die Apostel verdienen vor allen andern Heiligen, mögen diese auch durch irgend welchen Vorzug der Jungfräulichkeit, der Lehre oder des Martyriums glänzen, den Vorrang. Denn die Apostel besitzen den heiligen Geist in höherer Fülle.“ (S. Thom. in Rom. cap. 8. lect. 5.)

Auch in der theologischen Summa beruft sich Thomas auf diese paulinische Stelle und auf die Glossa interl. dazu (S. Th. 1. II. q. 106. a. 4.). Als inneren Grund gibt er an einer andern Stelle (2. II. q. 1. a. 7. ad $4^m$) den an, dass durch Christum die letzte Vollendung der Gnade geschehen ist. Deswegen ist die Zeit Christi die Fülle der Zeiten. „Et ideo illi, qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt: quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in juventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est juventuti propinquior“ (S. Th. l. c.). Cajetan bemerkt hierzu: „Nunquam tamen fuerunt aut erunt doctiores, quam Apostoli, sicut nec perfectiores. Et est semper sermo de fidei scientia infusa, non de acquisita, ut patet in litera, ubi Deus doctor et agens, homo vero discipulus et patiens ponitur.“

Dieser tiefe Einblick in die Offenbarungswahrheit, welcher für die Apostel eine Folge der Geistestaufe am Pfingstfeste war, hat seinen letzten und eigentlichen Grund darin, dass die Apostel in primärer Weise an der Grundlegung des Reiches Gottes, der Kirche zu arbeiten hatten. Die Apostel sollten die Medien sein, durch welche die Fülle der Gnade und Wahrheit Christi auf die Menschen überströmte.

---

[1]) Zur Exegese dieser paulinischen Stelle vgl. Cornely, Commentarius in Epistolam ad Romanos, Parisiis 1896, pag. 434–436.

Wenn schon die natürliche Wissenschaft ein Gut ist, das an andre auszuteilen ist (S. Thomas de Verit. q. 11. a. 1.; S. c. G. II. 75.), so ist dies noch viel mehr bei der übernatürlichen Offenbarungswahrheit der Fall. Die Apostel waren bestimmt, Ausspender der Gnade und Wahrheit Christi zu sein.

Das Mittel aber, Wahrheiten andern zur Kenntnis zu bringen, ist die Sprache. Deswegen wurde den Aposteln am Pfingsttage das Charisma der Sprachengabe verliehen: „Repleti sunt omnes Spiritu sancto et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis.“ Der heilige Thomas findet auch die Sprachengabe in dem Verhältnis der Apostel zur Ausbreitung der Kirche begründet. (S. Th. 2. II. q. 176. a. 1 c.) „Die Apostel waren von Christo, dem Herrn, dazu auserwählt, in alle Welt zu gehen und seinen Glauben überall zu verkündigen (Matth. 28, 19). Mit dieser ihrer Lehraufgabe und Sendung an die ganze Welt wäre es aber unvereinbar gewesen, wenn sie erst von andern hätten erlernen müssen, wie sie sich mit den Menschen verschiedener Sprachen verständlich machen könnten. Zudem waren die Apostel nur aus einem Volksstamm, dazu arm und machtlos und hätten infolgedessen nur schwerlich einen Interpreten ihrer Lehrvorträge an fremdsprachliche und zudem heidnische Nationen gefunden. Aus all diesen Gründen musste Gott den Aposteln die Sprachengabe verleihen. Wie in der Zeit, da die Völker zum Götzendienste abfielen, die Verschiedenheit der Sprachen begann, so wurde jetzt, da die Völker zum Kult des einen wahren Gottes zurückgeführt werden sollten, diesem Sprachengewirre ein wirksames Heilmittel in dem Sprachenwunder des ersten Pfingstfestes entgegengestellt.“ Das der Gedankengang des englischen Lehrers in S. Th. 2. II. q. 176. a. 1 c. „Die Verwirrung der Sprache findet ihr versöhnendes Gegenbild in der Lösung der Zungen am Pfingstfeste, welche Misslaut und Scheidung in Einklang und Vereinigung verwandelte.“ [1]) Als Erfüllung des alten Gesetzes steht das Pfingstfest gegen-

---

[1]) Willmann, Gesch. des Idealismus, II. 23.

über dem alttestamentlichen Pfingstfeste als dem Gesetzgebungstage, als der Sommermorgen einer alle Völker- und Sprachengrenzen umfassenden Weltkirche erscheint eben dieses Pfingstfest namentlich im Sprachenwunder in wirksamem Gegensatz zur Sprachverwirrung von Babel, dem Zeichen und Zeugnis eines von Gott abgekehrten, in sich uneinigen Heidentums.

Die Sprachengabe wie auch die andern Charismen wurden den Aposteln zur Erfüllung ihrer bevorzugten Mission in Begründung und Ausbreitung der Kirche verliehen. Die tiefgehende Erkenntnis des Glaubensinhaltes, welche den Aposteln durch die Geistestaufe des Pfingstfestes zu teil wurde, hatte ihren inneren Zweck im Ueberströmen der Heilswahrheit Christi auf die Menschen vermittelss der Apostel. Es besteht auch hier das aristotelische Axiom zurecht: „Propter quod unumquodque tale, et illud magis." Der Beruf der Apostel, das Glaubenslicht in der irrtumsfinsteren Welt zu verbreiten, erheischte für sie selbst ein hohes Mass von Glaubenserkenntnis.

In dieser Weise wurde durch die Geistesausgiessung des Pfingsttages das Ueberströmen der Gnade und Wahrheit Christi durch die Apostel auf die von Christo erlöste Menschheit vollends eingeleitet und hiermit die Kirche in voller Lebenskraft entwickelt.

Dieses zweite von Aegidius Romanus unterschiedene Moment der Geistesausgiessung fordert innerlich notwendig rücksichtlich der Menschheit als des Terminus dieser Gnadenströmungen ein drittes Moment:

### γ) Die Grundlegung des Glaubens (inchoatio fidei). — Das erste Pfingstfest, der Geburtstag der Kirche.

Dieses dritte Moment ist die Einheit und Zusammenfassung mehrerer Wahrheiten und Tatsachen, die deswegen einzeln ins Auge zu fassen sind. Erst das Gesamtbild wird die Bedeutung des Pfingstfestes als des Geburtstages der Kirche wirksam darstellen können.

Fürs erste stellt sich uns das Pfingstfest als ein gross-

artiges unabweisbares argumentum fidei entgegen. Zur Grundlegung des Glaubens bedient sich die göttliche Vorsehung drei zusammenwirkender Mittel. Der Mensch und die Menschheit wird nämlich zum übernatürlichen Gottesglauben geführt durch inneren göttlichen Gnadenruf (per interiorem vocationem), durch äussere Lehre und Predigt (per doctrinam et praedicationem exteriorem) und durch sichtbare Wunder (per exteriora miracula) (S. Thomas, Quodlib. II. 6 c.).

In dem Momente, da die Gnade und Wahrheit Jesu Christi auf die Menschen durch die Apostel überströmen sollte und die Menschheit zur Einheit des Glaubens in der Kirche zu gelangen begann, war ein sichtbares Wunderzeichen zur Bestätigung der Wahrheit des Glaubeus erforderlich.[1]) Dieser Forderung genügte die sichtbare Geistessendung am Pfingstfeste mit den damit zusammenhängenden wunderbaren Begebenheiten. „Signa illa et visibiles missiones fuerunt quasi argumentum confirmans fidei veritatem“ (S. Thomas in I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. ad 3$^{m}$).

Dasselbe spricht auch Ulrich von Strassburg aus:[2]) „Facta haec missio in primitiva Ecclesia . . . non solum fuit signum plenitudinis gratiae in illis, quibus Spiritus sic mittebatur, sed etiam omnibus videntibus miraculum hujus sensibilis visionis sicut argumentum fidei.“

Gatti erklärt die Tragweite dieses „argumentum fidei“ näher in der Thesis:[3]) „Spiritus sancti descensio in Apostolos fuit supernaturalis ac invictum Jesu Christi eiusque missionis et religionis divinitatis argumentum.“ Den Beweis für die Uebernatürlichkeit der Geistesausgiessung entnimmt

---

[1]) „Quando plenitudo ejus coepit influere in alios, debuit per signa sensibilia manifestari, ut doctrinae eius citius crederetur. In apostolis autem fuit plenitudo gratiae descendens a plenitudine Christi et quodam modo plenitudo influentiae.“ Alexander von Hales, S. Th. I. q. 71. m. 2.

[2]) l. c. fol. 51.

[3]) Vincenzo M. Gatti O. Pr., Institutiones apologetico-polemicae de veritate ac divinitate religionis, vol. III. Romae 1867, pag. 165.

dieser Thomist aus dem Faktum der Erscheinung des heiligen Geistes in feurigen Zungen, aus den Wirkungen dieser Herabkunft, namentlich aus dem Sprachenwunder und endlich aus den Verheissungen Christi. Die sichtbare Geistessendung am Pfingstfeste ist demnach ein Zeugnis für die Göttlichkeit der Person und Mission Christi. Da aber die Mission Christi, Gnade und Wahrheit zu spenden, in der Kirche sich fortsetzen sollte, so war dieses Pfingstwunder auch ein argumentum, ein Zeugnis und Zeichen für die Kirche selbst. Die Apostel empfingen in der Erleuchtungsgnade des Pfingstfestes einen tiefen Begriff vom Wesen und Leben der Kirche und innige Liebe für die Kirche, sie haben in ihrem innersten Selbst ein argumentum fidei erfahren. Für die ausserhalb der Kirche Stehenden war das Pfingstwunder eine mächtige Mahnung zum Eintritt in die Kirche. In dieser Weise stellt sich das Pfingstfest dar als „inchoatio fidei", als wunderbare Bestätigung und Besiegelung der Lehre und des Werkes Christi.[1])

Hierdurch ist wenigstens andeutungsweise die grundlegende Bedeutung des Pfingstfestes für die Kirche uns nahegelegt. Der tiefere Erweis dafür, dass das Pfingstfest der Geburtstag der Kirche ist, verlangt einige metaphysische Voraussetzungen und Voruntersuchungen.

Ein organisches Gebilde besitzt, sobald es das Dasein erlangt, die innere Kraft, sich weiter zu entwickeln. Sobald das Lebensprinzip einen Organismus beseelt, beginnt die geheimnisvolle innere Ausbildung und Ausgestaltung. Es sind hierbei auch äussere Faktoren, chemische und physikalische Kräfte wirksam, aber das Hauptagens bleibt immer das von innen herauswirkende Prinzip selbstischer Lebensbewegung. Diese das organische Leben beherrschenden Gesetze sind nur besondere Formen und Anwendungen eines allgemein metaphysischen Gesetzes, das die Scholastik in der Formel: „agere sequitur esse" ausspricht. Zuerst

---

[1]) Vgl. die klaren Ausführungen in Wilmers S. J., De religione revelata, Ratisbonae 1897, pag. 434 sqq., wo auch die irrigen Anschauungen von Heinrichs, Renan und Wilhelm Meyer rücksichtlich des Pfingstwunders widerlegt sind.

muss etwas ein Sein (Seinsinhalt und Dasein) besitzen, bevor es eine Tätigkeit ausüben kann. Sobald etwas sein volles Sein und Wesen besitzt, kann es tätig sein und je nach dem ihm zu teil gewordenen Seinsmass sich weiter entwickeln, wobei jedoch das Wesen des Dinges in sich unverändert bleibt.

Der Moment, in welchem etwas das Sein im Sinne des Seinsinhaltes und des Daseins zugleich erhält, im von höchster Bedeutung. Es ist diesem Momente eigen:

1. Einzigkeit. Nur einmal empfängt ein und dasselbe Ding ein bestimmtes Dasein und Sosein.
2. Fülle. (Intensivität.) Dadurch, dass etwas ausserhalb seiner Ursache und des Nichts ein objektiv Seiendes wird, wird ihm die Grundbedingung aller späteren Vollkommenheiten zu teil.
3. Beginn der Tätigkeit.

Diese Gesetze der natürlichen Ordnung wiederholen sich in der übernatürlichen Ordnung, sie gelten auch von der Kirche. Auch für die Kirche musste zuerst ein Moment der vollen Wesensgestaltung und Belebung kommen, bevor sie ihre Tätigkeit beginnen und entfalten konnte. Die Tätigkeit jeglichen Dinges ist im gewissen Sinne eine Erweiterung des Seins, ohne dass deswegen das Ding wesentlich anders würde. Auch die Tätigkeit der Kirche ist Erweiterung, Ausbreitung ihrer selbst. Diese Erweiterung und Ausbreitung ihrer selbst konnte in der Kirche erst beginnen in dem Momente, da sie ihre Wesensvollendung und Belebung erhielt. Dieser Moment ist aber das heilige Pfingstfest. Der heilige Thomas hat hierfür den Satz: „Fideles primitivae Ecclesiae erant quasi semen quoddam spirituale, per quos debuit pullulare fides in omnibus gentibus; et ideo ad eos visibilis missio facta est ad ostendendum, quod per eos plantanda erat Ecclesia in cognitione Dei per universum mundum. (I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. ad $2^{m}$.)

Diese vom organischen Leben herübergenommene Analogie findet sich auch bei Albert d. Gr., Petrus von Tarantasia und Richard von Mediavilla. Die beiden

letzteren bezeichnen die Gläubigen der Erstlingskirche als „seminaria plantatio totius Ecclesiae“.

Gehen wir nun an die Analyse des soeben angeführten Thomastextes. Der Grund der Lebensentfaltung des Samenkorns ist das demselben innewohnende Lebensprinzip, das der Kraft nach schon die ganze Vollkommenheit der Pflanze in sich birgt und unter Mitwirken günstiger äusserer Faktoren zur vollen Ausgestaltung bringt. Dieses Lebensprinzip ist Form, Vollkommenheit des Wesens.

Wenn nun die Erstlingskirche (Ecclesia primitiva) das geistliche Samenkorn (semen spirituale) sein soll, aus dem die Weltkirche hervorwachsen soll, so ist der Grund dieser Entwicklungskraft und Ausbreitung der Erstlingskirche das derselben innewohnende Lebensprinzip. Das Lebensprinzip stellt aber die Vollendung, den Akt des Wesens, die Form, den Grund aller Aktivität dar (ἐντελέχεια). Die Kirche hat demnach in dem Momente, in welchem dieses belebende Prinzip ihr gegeben wurde, ihre Wesensvollendung, ihren vollen übernatürlichen Seinsinhalt, ihre ganze Seinswirklichkeit erhalten. Es ist der Tag, an welchem der Kirche all dieses zu teil wurde, der Geburtstag der Kirche.

Nun ist aber nach der Lehre des heiligen Thomas durch die Geistesausgiessung am Pfingstfeste in die Kirche dieses übernatürliche Lebensprinzip eingesenkt worden. „Die Gläubigen der Erstlingskirche waren gleichsam ein geistlicher Same, . . . und **deshalb** (et ideo) geschah an sie die sichtbare Sendung.“ Also durch die Sendung des heiligen Geistes wurde die Erstlingskirche zum semen spirituale, zum lebensvollen Grundkeim des im Laufe der Jahrhunderte alle Länder überschattenden Baumes der Kirche. Lebenskräftig und lebenstätig wird aber etwas durch die Verleihung des Lebensprinzips und die damit gegebene Vollendung des Wesens. Hieraus ergibt sich, dass durch die Sendung des heiligen Geistes die Kirche ihr übernatürliches Lebensprinzip erhalten hat und damit die Vollendung und Ausgestaltung ihres Wesens.

Die äussere Erscheinung ist Zeichen und Wirkung des

inneren Wesens. Am Pfingstfeste zeigte sich nun zum erstenmal die Kirche Christi als das, was sie wirklich war. Wilmers bemerkt mit Recht:[1]) „Societas christiana, cujus quidem fundamenta Christus antea posuerat, die Pentecostes primum apparuit in mundo et quidem talis, qualis est.“ Wenn wir die neutestamentliche Kirche unter dem Gesichtspunkt der „lex nova“ (S. Th. 1. II. q. 106.) betrachten, so wurde dieses neue Gesetz am Pfingstfest vor der Welt feierlich und förmlich promulgiert. Weil mit dem Pfingstfeste die Kirche Christi ihr Lebensprinzip erhielt und dadurch ihr volles Leben beginnen konnte, wurde der Geist Gottes sichtbar gesandt, denn: „Principia rerum debent esse notissima“ (S. Thom. IV. Sent. dist. 7. q. 1. a. 2. sol. 1. ad 1^m^). Aus all dem ergibt sich, dass das Pfingstfest der Geburtstag der Kirche ist.

Damit hört aber Christus keineswegs auf, Stifter der Kirche zu sein. Er hat ja die Fundamente gelegt, Apostel auserwählt, die Wahrheit des Heils gepredigt, die heiligen Sakramente eingesetzt und unermessliche Gnaden der Menschheit verdient. Jedoch die Krönung des Werkes Christi, die Vollendung der Kirche geschah erst durch die Geistesausgiessung am Pfingstfeste. Christus selbst hat der Kirche den heiligen Geist verheissen, verdient und gesendet. „Wann hat denn die Kirche,“ schreibt Meschler, „zu leben und zu wirken begonnen? Nicht vor dem heiligen Pfingsttage. Und doch waren die Bestandteile der Kirche vor demselben schon vorhanden, zusammengefügt, organisiert, mit allen Gewalten ausgerüstet; die Lehre war verkündet, die Apostel gewählt, die Sakramente gestiftet, die Hierarchie gegliedert, und doch lebte und rührte sie sich nicht. Die göttlichen Kräfte schlummerten gleichsam noch, die Aufträge waren versiegelt, niemand predigte, taufte und sprach von Sünden los, und niemand entrichtete das heilige Opfer; ungeduldig harrte vor den Toren die Heiden- und Judenwelt, und niemand öffnete — wie in einem traumähnlichen Zustande lag die Kirche, gleich dem Leibe Adams, bevor der Hauch des

---

[1]) l. c.

Lebens ihm mitgeteilt ward . . . So lag die Kirche bis zur neunten Stunde am heiligen Pfingstfest, wo im Brausen des Windes und in flammenden Zungen der heilige Geist auf sie herabstieg. Das war der Augenblick der Belebung. Nun regte sich und wirkte alles."

Wenn das Pfingstfest der Geburtstag der Kirche ist, dann müssen hier auch die dem vollen Seinsbeginn jeglichen Dinges eigentümlichen Merkmale zutreffen. Der Geistesausgiessung des Pfingstfestes kommt Einzigkeit, Fülle und Beginn der Tätigkeit zu.

Einzigkeit der Geistesausgiessung. Die Geistesausgiessung am Pfingstfeste ist ein einzigartiges Ereignis, das sich in der ganzen Geschichte der Kirche nie wiederholt hat und auch sich nie wiederholen wird. Sehr schön und sinnreich begründet der heilige Thomas an mehreren Stellen diese Einzigkeit.

„Es ist ganz natur- und ordnungsgemäss, dass man vom Sichtbaren zum Unsichtbaren emporsteigt. Deshalb mussten am Anfange der Kirche den Menschen, da sie in der Erkenntnis Gottes auf niedriger Stufe standen, sichtbare Zeichen erscheinen. Nachdem jedoch der Glaube in aller Welt bekannt und verbreitet ist, genügt die Erkenntnis aus unsichtbaren Zeichen, wie z. B. aus den eingegossenen Gnadengeschenken. Wir sehen ja, dass etwas einem jungen Pflänzchen frommt, was später nicht mehr zuträglich ist, sobald dasselbe herangewachsen ist. Ferner waren diese Zeichen und sichtbaren Geistessendungen gleichsam ein Beweis und eine Bekräftigung der Wahrheit des Glaubens. Was aber schon einmal vollständig bewiesen ist, braucht man nicht wieder von neuem zu beweisen. Man geht vielmehr von der Voraussetzung des früheren Beweises aus"[1]) (I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. ad 3m).

[1]) Vgl. auch S. Thomas in Joannem cap. 7. lect. 5. — Eine Reihe von Gründen für die Einzigkeit der Geistesausgiessung gibt Albert d. Gr. an: „In operibus rusticorum probamus hoc, quod permulta fomenta fiunt novellae plantulae, quae non fiunt arbori jam roboratae: ergo similiter debuit fieri in ecclesiae plantatione: cum ergo haec missio fuerit ad plantationem Ecclesiae, non

Aus den von Thomas und besonders von Albert d. Gr. entwickelten Gründen für die Einzigkeit der Geistessendung am Pfingstfeste ergibt sich die grundlegende Bedeutung derselben für die Kirche („haec missio [fuit] ad plantatationem ecclesiae“ Albertus M.). Nur einmal empfängt etwas sein Wesen. Nur einmal hat die Kirche ihr Lebensprinzip, ihre Wesensvollendung erhalten in der Geistestaufe des Pfingstfestes.

Der Grund dieser Einzigkeit liegt in der Fülle und Intensivität der Geistessendung. Wie der eine Opfertod Jesu Christi überreiche Genugtuung und überfliessende Gnade der Menschheit erworben, so lässt die eine Geistessendung diese Gnadenfülle Christi für alle Zeiten und Völker in der Kirche fortleben und fortströmen zur subjektiven Erlösung

---

congruebat eam fieri in ecclesia jam roborata. — Item aliter convalescit fides et aliter habet meritum: quia convalescit bene et roboratur ex auditu rationis et usu miraculi: ex illis tamen non habet rationem meriti: sed potius, in quantum recipit a ratione et usu et tota innititur primae veritati. Cum ergo visibilis missio sit ad convalescentiam fidei, tempore merendi per fidem, postquam fides convaluit, adhiberi non debuit. — Item missiones Spiritus sancti respondent missionibus filii: sed in missione filii prius exhibebatur quod erat visibile, ut, dum visibiliter deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur . . . Ergo similiter conveniebat fieri in missione Spiritus sancti, ut primo exhiberetur visibilis species, per quam sciretur adesse spiritus, et postea subtraheretur, ut in invisibili Spiritus substantia requiescamus“ (Albertus M. in I. Sent. dist. 16. a. 2.). — Petrus von Tarantasia: „In primitiva Ecclesia pauci erant fideles et quasi seminaria plantatio totius Ecclesiae: nec ita erat veritas in aperto: nunc vero non est eadem necessitas in praelatis propter multitudinem fidelium et evidentiam veritatis et sufficientiam miraculorum, quae in primitiva Ecclesia facta sunt“ (Petrus a Tarentasia in I. Sent. dist. 16. q. unica a. 3.). — Dieselben Gedanken wie Petrus von Tarantasia und fast mit den nämlichen Worten finden sich bei Richard von Mediavilla (in I. Sent. dist. 16. art. unicus q. 2. ad 3m). — Vgl. auch Johannes de Montalvan O. Pr., Disputationes theologicae in Primam S. Thomae tom. III. disp. ultima. dub. 2. § 5., Salmanticae 1730, pag. 531, wo der oben angeführte Thomastext weiter entwickelt ist. Ueberhaupt gibt Montalvan eine sehr ausführliche (l. c. pag. 527—549) Erläuterung über die missio visibilis, während die meisten Kommentatoren hierüber wenig oder gar nichts haben.

der Welt. Die Fülle der Geistessendung haben wir auch aus den erhabenen Wirkungen, welche dieselbe bei den Aposteln hervorbrachte, ersehen.

Dionysius, der Kartäuser, charakterisiert diese Fülle mit den Worten:[1] „Sicque tam intensive quam extensive, inenarrabiliter et quasi incomparabiliter plenius missus est Spiritus sanctus hominibus post incarnationem quam ante."

Die Fülle des Seins äussert sich in Tätigkeit. Am Pfingsttage hat die Kirche ihr volles Sein und Wesen erhalten; es ist dieser Tag deshalb für sie auch der Beginn der Tätigkeit. Der Kreislauf des kirchlich-übernatürlichen Lebens nahm jetzt seinen Anfang. Angebrochen ist mit der Geistesausgiessung die Zeit lebensvoller Verbreitung der Kirche, „tempus spiritualis propagationis, per quam spirituali modo diversae gentes in Dei cognitionem regenerantur" (I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. ad 1m). Die sichtbare Geistessendung weist hin auf eine allseitige Kommunikation der Gnade und Wahrheit Christi, „significat gratiam tendentem in alios" (S. Thom. ibid.). Schon der Name Ausgiessung (effusio) kennzeichnet die rege Lebenskraft und Tätigkeit, welche infolge der Herabkunft des heiligen Geistes in der Kirche sich zeigte. „Verbo autem effusionis abundantia effectus Spiritus sancti intelligitur, et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his, quae corporaliter effunduntur" (Summa contra Gent. IV. 23.).

Die aktiven Organe dieser lebenspendenden Tätigkeit der Kirche waren die Apostel, denen hierzu durch die Herabkunft des heiligen Geistes reiche übernatürliche Befähigung gegeben ward. Es empfingen zwar alle, welche in demselben Hause (Cönakulum) im Gebete versammelt waren, die Fülle der Gaben des heiligen Geistes (Repleti sunt omnes Spiritu sancto). „Die gesamte Kirche," bemerkt Gihr,[2] „in ihren damaligen Repräsentanten wurde mit dem heiligen Geist getauft" (Apg. 1, 5), d. h. umflossen und durchflutet

---

[1]) Dionys. Carthus. in I. Sent. dist. 15. q. 5.

[2]) Die heiligen Sakramente I. 309.

von den verheissenen Strömen des Lebenswassers der Gnade und den Segnungen des heiligen Geistes. Alle wurden voll des heiligen Geistes, aber jeder nach der Massgabe seines Berufes und seiner Stellung, sowie seiner Empfänglichkeit.“

Die Apostel sollten aktiv am Aufbau des mystischen Leibes Christi arbeiten. Die specialis missio Spiritus Sancti befähigte und ordnete sie hin „ad plantationem Ecclesiae per modum doctrinae et administrationis, sicut per apostolos factum est“ (I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. ad $4^{m}$). Die gewöhnlichen Gläubigen sollten hingegen in rezeptiver Weise teilnehmen an der Ausbreitung der Kirche durch Aufnahme der Gnade und Wahrheit Christi, durch Gebet und Beispiel und durch geistliche Opfer. In dieser Weise tritt schon am ersten Pfingsttage, dem Geburtsfeste der Kirche, die innere Gliederung in lehrende und hörende Kirche zu tage.

Dass die Herabkunft des heiligen Geistes wirklich der Beginn des kirchlichen Lebens ist, ergibt sich aus der Rede des heiligen Petrus („promulgatur nova lex in sermone Petri“, Knabenbauer in Act. Ap.) und der darauf folgenden Aufnahme von drei Tausend in die Kirche Christi. „Qui ergo receperunt sermonem eius, baptizati sunt; et appositae sunt (προσετέθησαν) in die illa animae circiter tria millia.“

Diese wunderbare Vermehrung der Erstlingskirche am Pfingstfeste ist der Anfang der raschen Verbreitung der Kirche, die gar bald zur Weltkirche sich erweitern soll. In der Belebung und Wesensvollendung der Kirche durch die Geistessendung liegt der tiefste Grund ihrer Expansionskraft, von hier aus strömt Segen und Erfolg für die Missionstätigkeit aller Jahrhunderte. „Es wird deswegen,“ wie der englische Lehrer bemerkt, „die Bekehrung der Heiden speziell dem heiligen Geiste zugeeignet. Als Petrus von den Juden zur Rede gestellt wurde, weshalb er denn den Heiden predigte, entschuldigte er sich mit dem heiligen Geiste, indem er bemerkte, er könne nicht dem heiligen Geiste widerstehen, auf dessen inneren Antrieb er dies tue (cujus instinctu hoc fecerat)“ (S. Thom. in Galat. cap. 4. lect. 3.).

Mit dem Pfingstfeste begann die Kirche ihre Lehrtätigkeit und sakramentale Heiligungskraft auszuüben. Die hohe

ethische Würde, die Heiligkeit der Erstlingskirche lässt uns gleichsam die Nähe und geheimnisvolle Wirksamkeit der Geistessendung ahnen und erkennen. „Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis, et orationibus (A. A. 2, 42). In dieser Stelle ist der ganze Lebens- und Wesensinhalt der Kirche zusammengefasst und zwar als unmittelbare Folge der Geistesausgiessung am Pfingstfeste. Schell drückt diese Wahrheit aus, wenn er schreibt:[1] „Die Wirkung des ausgegossenen Gottesgeistes war die Gründung der ersten Kirche auf der Grundlage der apostolischen Lehre, geeint durch die hierarchische Verfassung, das Leben der Wiedergeburt pflegend durch die eucharistische Geheimnisfeier."

## § 3. Thomas von Aquin und Joachim von Fiori.

Durch die Geistesausgiessung des Pfingstfestes hat die Kirche ihr Lebensprinzip, ihr volles Sein und Wesen empfangen. Die neutestamentliche Kirche, ausgestattet mit der Fülle des heiligen Geistes, wird fortdauern bis zu der Zeiten Ende. Die Geistessendung am Pfingsttage war so überfliessend, dass sie für alle Zeiten der Kirche vollauf genügt und eine Periode neuer Geistesausgiessung ausgeschlossen ist. Der heilige Thomas hält diese Wahrheit für so wichtig, dass er ihr einen eigenen Artikel widmet: S. Th. 1. II. q. 106. a. 4.

Den geschichtlichen Hintergrund zu diesem Artikel bilden gewisse Zeitirrtümer, denen der englische Lehrer hier entgegentritt. Schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums lehrten Montanus und Priscilla, dass die Verheissung Christi von der Sendung des heiligen Geistes an ihnen selbst, nicht aber an den Aposteln in Erfüllung gegangen sei. Aehnliches behaupteten auch die Manichäer von ihrem Stifter. Diese Sekten verwarfen deswegen die Apostelgeschichte, welche die Erfüllung der Verheissung Christi am Pfingsttage deutlich berichtet (S. Th. 1. II. q. 106. a. 4. ad $2^m$).

---

[1]) Schell, Dogmatik III. 1., S. 301.

Aehnliche irrtümliche Anschauungen traten auch im Mittelalter auf und gewannen wegen ihres apokalyptischen Charakters eine grosse Verbreitung. Rupert von Deutz unterschied gegenüber den sieben Weltaltern des heiligen Augustin nur drei grosse Weltperioden: Das Reich des Vaters vom Beginne der Schöpfung bis zum Sündenfall; das Reich des Sohnes vom Sündenfall bis zum Tode Christi; das Reich des heiligen Geistes von Christi Tod bis zum Ende der Welt. Aehnlich äussert sich auch Hugo von St. Viktor.

Während diese Auffassungen noch korrekt sind als eine sinngemässe Anwendung der Appropriationslehre, sind die apokalyptischen Konstruktionen des Joachim von Fiori voll von Irrtümern.[1]) Auch Joachim von Fiori nimmt einen dreifachen status, ein dreifaches Reich an: Das Reich des Vaters von Adam bis zu Zacharias, dem Vater des heiligen Johannes des Täufers; das Reich des Sohnes von Johannes dem Täufer bis zum heiligen Benedikt; das Reich des heiligen Geistes vom heiligen Benedikt bis zum Ende der Welt.

---

[1]) Die Literatur über Joachim von Fiori ist eine höchst ausgedehnte, ein Beweis für den grossen Einfluss seiner Schriften auf die mittelalterliche Weltanschauung. Für das Leben und die Schriften usw. des Joachim verweisen wir auf die nachstehenden Werke. Das Gründlichste hierüber hat P. Denifle geschrieben: „Das Evangelium aeternum und die Kommission von Anagni“ (Ehrle-Denifle, Archiv für Lit.- u. K.-Gesch. d. M-A. I. 49—142). P. Denifle beleuchtet auch die Stellungnahme des heiligen Thomas zum Evangelium aeternum. — Ehrle im Kirchenlexikon [2] VI. 471—480. — Denifle-Chatelain, Chartularium Universit. Paris. I. S. 297. n. 257 Anm. — Feret, La faculté de théologie de Paris II. 85—94. — Hauréau, Notices et Extraits, Paris 1890, I. 72 ff. — Fournier, Joachim de Flore et le „liber de vera philosophia“, Paris 1899. — De Wulf, Histoire de la philosophie medievale, p. 224. — Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie [8] II. S. 72 ff. — Cl. Bäumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster 1898, S. 98—100. — Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung, Köln 1884, S. 43 ff., wo namentlich der Gedankengang des Joachim von Fiori sehr ausführlich dargestellt ist. — Die handschriftliche Verbreitung der Werke Joachims von Fiori war im Mittelalter eine sehr ausgedehnte.

In der dritten Periode tritt das in der geheimen Offenbarung (14, 6) verheissene Evangelium aeternum in Kraft und Wirksamkeit. Es ist dieses Evangelium aeternum identisch mit Evangelium spirituale und Evangelium regni. Hiermit steht in innigster Verbindung als Charakteristikum dieser dritten Periode der spiritualis intellectus der Heiligen Schrift, dessen Träger die spirituales viri, d. h. die kontemplativen Orden sind. Die spirituales viri, d. i. die monachi repräsentieren ja wie der spiritualis intellectus „imaginem spiritus s. Joachim nahm für den dritten status auch eine spiritualis ecclesia an, welche mittels der „spiritualis doctrina" die Brücke bildet zur Rückkehr der Griechen „ad intellectum spiritualem et unitatem ecclesiae." Freilich hat Joachim unter dieser ecclesia spiritualis nicht eine Kirche im protestantischen Sinne verstanden.

Nicht ein Buch oder eine Schrift ist in dieser ecclesia spiritualis der Lehrer, sondern der heilige Geist selbst. Er wird alle Wahrheit lehren in jener Zeit der Kontemplation und zwar durch ein besonderes donum spiritus sancti, das donum contemplationis. In dieser ecclesia spiritualis, im Zeitalter des heiligen Geistes vergeht das Materielle, das Fleischliche in der Kirche, alles wird vergeistiget.[1])

Demgemäss hat die dritte Periode den heiligen Geist in ungleich höherem Masse als die zweite Periode, das Reich Christi. Hiermit ist natürlich die Bedeutung des Pfingstfestes als des Geburtsfestes der Kirche ganz und gar beseitigt. Für die Verbreitung und Fortbildung der Lehre des Abtes Joachim war besonders der Franziskaner Gerard von Borgo S. Donnino tätig, der die drei Hauptschriften Joachims als Evangelium aeternum bezeichnete und die dritte Weltperiode, das Zeitalter des heiligen Geistes, nicht mit dem heiligen Benedikt, sondern mit dem heiligen Franziskus von Assisi beginnen liess.

Auch Amalrich von Bena verkündigte freilich in etwas andrer Form die Lehre von den drei Weltaltern. Er lehrte, dass mit ihm und in ihm das Reich des heiligen

---

[1]) Denifle a. a. O., S. 53—57.

Geistes angebrochen sei.[1]) Seine Auffassung wie auch die seines Anhängers Ortlieb von Strassburg von der Manifestation der drei Personen in diesen Weltzeitaltern hat etwas sabellianischen Anstrich. Auch in der protestantischen Theologie der neueren Zeit hat sich besonders in England eine Sehnsucht nach einer neuen Ausgiessung des heiligen Geistes, nach einem zweiten Pfingstfeste kundgegeben.[2])

Alle diese irrigen Anschauungen finden durch den englischen Lehrer in S. Th. 1. II. q. 106. a. 4. eine gründliche Widerlegung. Thomas lernte in Italien die Schriften des Abtes Joachim kennen, er liess sich, wie Wilhelm von Thocco erzählt,[3]) in einem Kloster ein Exemplar davon geben, in welchem er die irrigen Stellen anmerkte und glossierte.

In dem angeführten Artikel ist der Beweis dafür erbracht, dass die Kirche Christi (status fidelium Christi) in der durch das Pfingstfest ihr zu teil gewordenen Eigenart bis zum Ende der Zeiten verbleiben wird. Der Zustand der Menschheit kann sich auf doppelte Weise ändern, entweder durch die Verschiedenheit des Gesetzes oder durch das verschiedene Verhalten der Menschen gegenüber dem Gesetze. In erster Hinsicht ist auf die Periode des alten Gesetzes ein vollkommener Zustand, nämlich die Zeit des neuen Gesetzes, die Kirche des Neuen Bundes gefolgt. Auf den Zustand des neuen Gesetzes wird aber kein noch vollkommener Zustand folgen. Der Grund hiervon liegt darin, dass überhaupt

---

[1]) Vgl. Klemens Bäumker, Ein Traktat gegen die Amalricianer in Commers Jahrbuch VII, 246 ff., bes. cap X. (S. 391 ff.).

[2]) Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papsttum u. Kirchenstaat, München 1861, S. 481.

[3]) „Et quia ex dictis Abbatis Joachim praedicti haeretici fomentum sumunt praefati erroris pestiferi, praedictus Doctor in quodam monasterio petivit librum praefati Abbatis et oblatum totum perlegit et ubi aliquid erroneum reperit vel suspectum, cum linea subducta damnavit.“ Act. Sanctorum tom. I. Martii pag. 667. — Von den späteren Thomisten hat namentlich der heilige Antonin die Irrtümer des Joachim von Fiori rücksichtlich der lex nova einlässlich behandelt in seiner Summa, part. I. tit. 15. cap. 1., Venetiis 1582. — Desgleichen auch Johannes a Sto Thoma in seinem Cursus theologicus, tom. VI. q. 1. disp. 6. a. 2.

kein vollkommenerer Zustand als der der neutestamentlichen Kirche hienieden möglich ist. Denn je näher etwas dem letzten Ziele steht und je unmittelbarer etwas zu diesem letzten Ziele führt, desto grösser ist seine Vollkommenheit. Im Zustande des neuen Gesetzes tritt aber dieses Verhältnis zum letzten Ziele in der intensivsten Weise zu tage, wie aus Hebr. 10, 19 erweisbar ist.

Was den zweiten Punkt, nämlich das Verhalten der Menschen zum Gesetze betrifft, so ist hierin eine Aenderung, ein Mehr oder Minder möglich und tatsächlich sowohl im Alten wie im Neuen Bunde, je nachdem die Gnade des heiligen Geistes in höherem oder geringerem Grade den einzelnen Menschen innewohnt.

Unmittelbar an diese Ausführungen schliesst der heilige Thomas den folgenden Satz an: „Non est tamen exspectandum, quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt, id est, et tempore prius et caeteris abundantius.“

In demselben Artikel ad 2$^{m}$ hat der englische Lehrer direkt die Irrtümer des Joachim usw. im Auge: „Statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas, qui dicerent esse exspectandum aliud tempus Spiritus sancti.“ Wenn der Aquinate hier auch nicht wie an andern Stellen (z. B. S. Th. I. q. 39. a. 5.; IV. Sent. d. 43. q. 1. a. 3.) den Abt Joachim mit Namen nennt, so hat er doch sicher hier denselben wie auch die andern Vertreter dieser Pseudomystik widerlegen wollen.

Es ist dieser Artikel der theologischen Summa eine Apologie für die Wahrheit, dass die Kirche Jesu Christi an Pfingsten die Fülle des heiligen Geistes und hierdurch ihr Lebensprinzip und ihre Wesensvollendung erhalten hat, mit einem Worte, dass Pfingsten das Geburtsfest der Kirche ist.

Es ist dieser Artikel, wie Hipler sagt,[1]) des Aquinaten

---

[1]) A. a. O., S. 53.

„Endurteil über das Verfehlte in der typisch-prophetischen Geschichtskonstruktion des frommen Abtes“.

Der heilige Bonaventura bekämpft zwar nicht in dieser direkten Weise die Irrtümer Joachims und seiner eigenen Ordensgenossen, aber er stellt in seinen herrlichen Collationes in Hexaëmeron der Dreiteilung der Weltzeit je nach den göttlichen Personen klar und deutlich die Lehre des heiligen Augustin von den sieben Weltaltern entgegen. Nirgends lehrt der seraphische Lehrer, wie die gelehrten Herausgeber der Neuausgabe von Quaracchi bemerken, dass es jemals eine reichlichere Ausgiessung des heiligen Geistes geben könne als die des ersten Pfingsttages.[1]

## § 4. Der heilige Geist als Wesensprinzip der Kirche.

„An dem denkwürdigen ersten Pfingstmorgen hat der heilige Geist die Vollherrschaft in diesem übernatürlichen Reiche (der Kirche) angetreten. Auf des Sturmes Fittichen ist er herabgekommen, um erleuchtend, belebend und schirmend über des ewigen Wortes zweitem Schöpfungswerke zu schweben.“[2] Der heilige Geist ist am Pfingstfeste über die Kirche gekommen, um immerdar bei ihr zu bleiben.

Diese Immanenz des heiligen Geistes im mystischen Leibe Christi können wir uns am besten dadurch klar machen, dass wir den heiligen Geist als das Lebensprinzip der Kirche bezeichnen und erweisen.

Der Ausdruck: „Leben“ bezeichnet beim heiligen Thomas etwas Dreifaches.

1. Das Sein der Lebewesen als solcher bezw. die Seele, die Prinzip des Soseins der Lebewesen, deren Form und Wesensvollkommenheit ist.
2. Die Tätigkeit des lebenden Seins.
3. Endlich das, woran der Mensch wie überhaupt jedes geistbegabte Wesen seinen Genuss, seine Freude und Beschäftigung hat.

---

[1]) S. Bonaventurae Opera omnia ed. Quaracchi, tom. V. p. 453.
[2]) Wolter, Psallite sapienter, IV. 72. 73.

In den Schriften des Aquinaten finden sich hinlänglich Andeutungen, um diesen dreifachen Sinn des Begriffs „Leben“ zum Ausgangspunkt und Einteilungsgrund für das innere Verhältnis des heiligen Geistes zur Kirche machen zu können.

Fassen wir den Terminus „Leben“ im ersten Sinne, so erscheint **der heilige Geist als Wesensprinzip der Kirche.** Der heilige Geist verhält sich zum Wesen der Kirche als solchem, d. h. zu dem Momente, wodurch die Kirche in sich bestimmt ist und wodurch sie von allem andern innerlich unterschieden ist, als Prinzip. Noch mehr das Verhältnis des heiligen Geistes zur Kirche ist ähnlich dem Verhältnisse des Wesens eines Dinges zum Dinge selbst. Die Erklärung der einschlägigen Texte des heiligen Thomas wird den Sinn unsrer Thesis, dass der heilige Geist Wesensprinzip der Kirche sei, ins rechte Licht setzen.

Am Pfingstfeste ist der heilige Geist der Kirche in der Weise gegeben worden, dass er immerdar in und bei der Kirche bleibt, „ut inhabitans Ecclesiam et docens et sanctificans eam“ (S. Thom. in I. Cor. cap. 12. lect. 2.). Der heilige Geist ist also in der Kirche und weil er in der Kirche ist, deswegen ist er auch in ihr und durch sie tätig. Wie in jedem Dinge die Tätigkeit von innen heraus, aus dem Wesen hervorgeht, so quillt auch alles Leben der Kirche aus ihrem innersten Wesen heraus, dessen Prinzip der heilige Geist ist.

Das Wesen eines Seienden ist das vorzüglichste und wichtigste Moment und umgekehrt. Daher das scholastische Axiom: „Unaquaeque res illud videtur esse, quod in ea est potissimum.“

Wenn sich also der heilige Geist zu dem, was in der Kirche das Vorzüglichste ist, als Prinzip verhält, dann können wir den heiligen Geist als Wesensprinzip der Kirche bezeichnen. Nun ist aber das Vorzüglichste und Primäre in der Kirche die Gnade des heiligen Geistes. „Id autem, quod est potissimum in lege novi testamenti et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus sancti“ (S. Th. 1. II. q. 106. a. 1.). „Lex nova principaliter est gratia Spiritus

sancti (S. Th. 1. II. q. 106. a. 3.). Principalitas legis novae est gratia Spiritus sancti" (ibid. q. 108. a. 1.).

Konrad Köllin bemerkt hierzu erläuternd:[1]) „Lex nova causatur a praesentia Spiritus sancti vel ipsa lex nova quoad principale, id est gratiam, est ratio praesentiae specialis Spiritus sancti, qui eo ipso est specialiter praesens, quia influit gratiam."

Die Kirche ist durch die Geistessendung am Pfingstfeste für immer ein Tempel des göttlichen Geistes geworden, ein Gottesbau im heiligen Geiste (*κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι* Eph. 2, 22.).

Die Immanenz des heiligen Geistes als des Wesensprinzipes der Kirche findet sich beim heiligen Thomas am klarsten in dem Satze ausgedrückt: „Der heilige Geist ist die Seele der Kirche." Dieser Gedanke ist bei Thomas nicht originell, sondern von ihm aus der Patristik herübergenommen. Besonders hat der heilige Augustin diese Analogie zwischen dem Verhältnisse unsrer Seele zum physischen Leibe und dem Verhältnisse des heiligen Geistes zum mystischen Leibe Jesu Christi in sehr anschaulicher Weise erklärt und durchgeführt.

„Hoc agit Spiritus sanctus in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis."[2]) Dieser Gedanke des heiligen Augustin findet sich auch bei den früheren Scholastikern, deren Schriften die Vorlage für den Aquinaten bilden.

So schreibt Wilhelm von Auxerre:[3]) „Sicut omnia membra unius hominis vivificantur ab una anima, quae habet sedem in capite: ita omnes fideles vivificantur ab una

---

[1]) Conr. Koellin, Comment. in 1. II. q. 106. a. 1 c.

[2]) S. Augustinus, serm. 267. c. 4. n. 5. Der heilige Augustin führt in dieser herrlichen am heiligen Pfingstfeste gehaltenen Rede die Parallele zwischen der Menschenseele und dem menschlichen Leibe einerseits und zwischen dem heiligen Geiste und dem mystischen Leibe der Kirche anderseits auf sehr anschauliche Weise durch. Ganz ähnlich äussert sich derselbe Kirchenvater im sermo 268. Vgl. Specht, Die Lehre des heiligen Augustin von der Kirche, S. 55 ff.

[3]) Summa aurea III. tract. 1. cap. 4. q. 5.

anima i. e. a Spiritu sancto, qui principaliter habet sedem in capite Christo."

In seiner Erklärung zum Symbolum Apostolorum beginnt der heilige Thomas die Erörterung des 9. Glaubensartikels mit den Worten: „Wie in einem Menschen nur ein Leib und eine Seele, aber doch verschiedene Glieder sind, so ist auch die katholische Kirche ein einziger Leib mit verschiedenen Gliedern. Die Seele aber, welche diesen Leib belebt, ist der heilige Geist. Anima autem, quae hoc corpus vivificat, est Spiritus sanctus."

Noch klarer spricht sich derselbe heilige Lehrer also aus: „Spiritus sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici quasi anima in corpore naturali" (III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 2. sol. 2.). Die letzte und vorzüglichste Vollendung aber erfährt jedes Ding als solches durch sein Wesen. Wenn der mystische Leib Jesu Christi dem heiligen Geiste seine letzte und vorzüglichste Vollendung verdankt, dann ist der heilige Geist Wesensprinzip der Kirche, er ist in der Kirche gleichsam das, was die Seele für den Leib ist. Die Partikel „quasi" im obigen Thomaszitat weist darauf hin, dass es sich hier nicht um eine Identität, sondern um eine Aehnlichkeit der Verhältnisse zwischen heiligen Geist und Kirche einerseits und zwischen Seele und Leib anderseits handelt. Dionysius Carthusianus macht deswegen zu der soeben angeführten Thomasstelle die folgende ergänzende Bemerkung:[1]) „Nec Spiritus sanctus est ultima et principalis perfectio totius corporis mystici, nisi effectiva et finalis, exemplaris et objectiva. Anima vero est ultima perfectio sui corporis loquendo de perfectione formali intrinseca, informante et quidditativa."

Wenn man somit den heiligen Geist nicht in dem Sinne Form der Kirche nennen kann wie man die Seele als die Form des Leibes bezeichnet, so kann man doch zur Bezeichnung des unendlich innigen und innerlichen Verhältnisses des heiligen Geistes zur Kirche denselben als causa formalis

[1]) Dionys. Carthus. III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 2.

Ecclesiae charakterisieren. Es ist diese analogische Ausdrucksweise darin begründet, dass die Immanenz des heiligen Geistes in der Kirche und die hieraus für die Kirche hervorgehende Wirksamkeit mit der Hinordnung der Form zur Materie, der Seele zum Leibe am besten vergleichbar und bestimmbar ist.

Zugleich wird hierdurch die Stellung des heiligen Geistes zur Kirche in ihrer Eigenart unterschieden von dem Verhältnisse Christi zur Kirche, der, wie wir später sehen werden, causa efficiens der Kirche ist. Atzberger[1]) sagt deswegen ganz treffend, dass „causa formalis der Kirche speziell der heilige Geist ist, insofern eben die Kirche ein Tempel speziell des heiligen Geistes ist".

Die Lehre des heiligen Thomas, dass der heilige Geist die Seele der Kirche ist, klingt wieder bei den späteren Theologen. Namentlich hat Turrecremata diese Idee weiter entwickelt.[2])

Auch Papst Leo XIII. spricht in seiner dogmatisch tiefen Encyklika über den heiligen Geist („Divinum illud munus") denselben Gedanken aus: „Atque hoc affirmare sufficiat, quod quum Christus caput sit Ecclesiae, Spiritus sanctus sit eius anima."

Für die Wahrheit, dass der heilige Geist Wesensprinzip der Kirche ist, finden sich in den Schriften des heiligen Thomas auch noch andere Belege. Durch sein Wesen wird jedes Ding als das, was es ist, bestimmt und von allem andern unterschieden. Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen vom heiligen Paulus als der Leib Christi definiert. Nun ist

---

[1]) Handbuch der Dogmatik von Scheeben, Fortsetzung durch Atzberger, IV. Bd., 1 Abt., S. 305, n. 34.

[2]) „Unus et idem Spiritus sanctus tamquam ultima et principalis perfectio corporis mystici quasi anima in corpore est in omnibus membris Ecclesiae dividens singulis ut vult . . . Sicut enim unum corpus hominis ex multis constat membris et vegetat omnia membra una anima, faciens in oculo, ut videat, in aure, ut audiat, etc., ita Spiritus sanctus membra corporis Christi, quod est Ecclesia, continet et vegetat." Turrecremata, Summa de Ecclesia I. cap. 6. — „Sicuti Christi corpus divinitate Verbi sustentatur, ita mystica Christi sponsa, Ecclesiam dico, ab ipso Spiritu sancto sustentatur." Janssens, De Deo trino, Friburgi 1900, pag. 637.

es aber der heilige Geist, der uns mit Christo, dem Haupte der Kirche, einiget, uns zu lebendigen Gliedern des geistlichen Leibes Christi macht. Folglich verhält sich der heilige Geist zum Wesentlichen in der Kirche als Prinzip, er ist Wesensprinzip der Kirche.

„Wie es die Wirkung des Sohnes war, uns zum Vater zu führen, so zielt die Sendung des heiligen Geistes darauf hin, die Gläubigen zum Sohne zu führen“ (S. Thomas in Joannem cap. 14. lect. 6.). „Wir sind in Christo auf doppelte Weise, durch die Gnade und durch die Glorie. Durch die Gnade sind wir in Christo, insofern wir gesalbt sind durch die Gnade des heiligen Geistes und Glieder Christi geworden sind. Wir sind für Christum gesalbt durch die Gnade, mit der Christus als Mensch ist gesalbt worden. Die Fülle dieser Salbung Christi ist übergeströmt auf alle die Seinigen.“ (S. Thom. in II. Corinth. cap. 1. lect. 5.) „Durch den heiligen Geist werden wir eins mit Christo“ („Per Spiritum sanctum efficimur unum cum Christo“ S. Thom. in Ephes. cap. 1. lect. 5.). Durch den heiligen Geist wird demnach die Kirche mit Christo innigst geeiniget als sein mystischer Leib. Durch den heiligen Geist wird die Kirche auch unterschieden von allem andern und in ihrer Eigenart hingestellt.

„Im Neuen Bunde,“ bemerkt der heilige Thomas, „hat Gott als seine Herde das christliche Volk. Diese Herde aber weidet auf den Triften geistlicher Lehre und geistlicher Güter. Und deswegen hat der Herr diese seine Herde durch ein geistliches Kennzeichen von allen andern abgesondert. Dieses Merkzeichen aber ist der heilige Geist, durch welchen diejenigen, welche Christo angehören, unterschieden werden von allen andern, welche nicht Christo zu eigen sind.“ (S. Thom. in Ephes. cap. 1. lect. 5.)

Aus diesen Stellen des Aquinaten, die sich noch vermehren liessen, ergibt sich ganz klar, dass die Kirche durch den heiligen Geist in ihrem inneren Wesen als mystischer Leib Christi bestimmt und gekennzeichnet ist. „Wie der heilige Geist,“ schreibt Thalhofer,[1]) „bei der Inkarnation

[1]) Thalhofer-Ebner, Liturgik, I. Bd., 1. Abt, S. 16.

die menschliche Natur des Herrn bildete, deren Union mit dem Logos vermittelte und fortan mit Christi menschlicher Natur in innigster Gemeinschaft stand, so ist es auch der heilige Geist, welcher die unio sacramentalis des einzelnen mit Christo und resp. die Union des Leibes Christi, d. i. der Kirche, mit Christo als dem Haupte vermittelt, sie erhält, schützt und pflegt."

Das Wesen verleiht jedem Dinge sein eigenes Gepräge. In allen Tätigkeiten, Eigenschaften und Erscheinungen äussert sich die innere Wesensbestimmtheit. So ist es auch in der Kirche. Wie die Seele des Menschen dem Leibe einen gewissen Adel gibt, wie das Leibliche im Menschen gleichsam der Reflex des Seelischen ist, ähnlich äussert sich auch der heilige Geist als Wesensprinzip der Kirche in allen Ordnungen und Beziehungen des kirchlichen Seins und Lebens. Die Kirche trägt an sich das Siegel des göttlichen Geistes, sie ist in diesem Sinne eine Ecclesia spiritualis im wahren und richtigen Sinne.

Der Ausdruck „spiritualis" (*πνευματικός*) findet sich bei Paulus (1. Kor. 2, 13. 15; Galat. 6, 1). Der heilige Thomas bringt diese beiden Stellen mit dem heiligen Geiste in Beziehung, der den Verstand des Menschen erleuchtet und den Willen bewegt, der den Menschen innerlich umwandelt zu himmlischen Gesinnungen, ihn zum *πνευματικός* (Gegensatz von *σαρκικός*) macht. Auch die apostolischen Väter und die spätere Patristik bringen den Begriff: *πνευματικός* in vielfache Anwendung. Im sogenannten 2. Korintherbrief des Klemens Romanus (cap. 14), findet sich eine ausführlichere Charakteristik der *Ἐκκλησία πνευματική*.[1])

---

[1]) Zur Stelle Galat. 6, 1 vgl. den Kommentar von Cornely. Der Ausdruck *πνευματικός* kommt vor im Barnabasbrief (IV, 11): *Γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ*; ferner im Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien an die Magnesier (XIII, 2): *ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική* und an mehreren andern Stellen in den Briefen dieses heiligen Vaters. — Im sogenannten 2. Korintherbriefe des heiligen Klemens von Rom ist das ganze 14. Kapitel der ecclesia spiritualis gewidmet, welche eine ecclesia viva, das corpus Christi ist. „*Ὥστε, ἀδελφοί, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν*

Die Lehre des heiligen Thomas ist auch hier wieder das Echo der Patristik. Er redet von einem status spiritualis novae legis, der da ist der Beginn künftiger Glorie (1. II. q. 102. a. 4.). Die Kirche ist ein „populus spiritualis“ (III. q. 74. a. 3. ad 1m). Der höchste Grad dieser spiritualitas wohnt Christo, dem Haupte der Kirche inne. (III. q. 35. a. 1. ad 1m.) Die Lehre Jesu Christi und der Kirche, die „sacra doctrina videtur esse spiritualis“ (2. II. q. 43. a. 7.) „Sacramenta novae legis sunt maxime spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiae“ (2. II. q. 100. a. 2.). Besonders gilt dies von der Eucharistie, der „spiritualitas maxima“ zukommt (IV. Sent. dist. 13. q. 1. a. 3. sol. 3.). Die heiligmachende Gnade, welche durch die Sakramente verliehen oder vermehrt wird, begründet im innersten Wesen der Menschenseele ein „quoddam esse spirituale“, wodurch der Mensch göttlicher Natur teilhaft wird (De Verit. q. 27. a. 6.).

Auch dem christlichen Ethos, dem praktischen kirchlich-christlichen Leben kommt diese „spiritualitas“ zu. Das christliche Leben ist „vita spiritualis“, ein vom heiligen Geiste geformtes Leben.[1]) Die Kirche ist demnach ganz und gar vom heiligen Geiste durchdrungen, sie ist „spiritualis vinea“ (1. II. q. 102. a. 6. ad 9m). „Das Vollsein vom heiligen Geiste ist das eigentliche Charakteristikum der christlichen Zeit.“[2]) Im heiligen Geiste, in der Immanenz des göttlichen Geistes in der Kirche ruht die ganze Kraft und Wirksamkeit des Reiches Gottes.

Sehr schön hat Scheeben dieses Innewohnen des heiligen Geistes im mystischen Leib Christi dargestellt. Seine gedankentiefen Darlegungen sind gleichsam die Zusammenfassung dessen, was der englische Lehrer über den heiligen Geist als Wesensprinzip der Kirche in wenigen, aber inhaltsschweren Sätzen niedergeschrieben hat. „Die Kirche ist nach

---

*θεοῦ ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης . . .“*

[1]) Vgl. Meynard O. Pr., Traité de la vie intérieure, Paris 1889, [2] I, 1 u. 14.

[2]) Henle, Ephesierbrief, S. 232.

katholischer Auffassung Wohnung, Organ und Bild, Heiligtum des heiligen Geistes, und zwar so, dass derselbe nicht bloss durch seine Tätigkeit sie beeinflusst, sondern ein einheitliches Ganze mit ihr bildet und als ihre Seele in ihrer Konstitution eingeschlossen ist, m. E. W. als eine Art Inkarnation des heiligen Geistes, mit dem sie denn auch seinen symbolischen Wesensnamen, columba Dei, teilt . . . Eine übernatürliche Wesenheit und Subsistenz hat die Kirche nur insofern, als der heilige Geist ihr Geist ist und dieselbe in sich in analoger Weise vollendet, wie der menschliche Geist den menschlichen Leib. Ja, in manchen der Kirche beigelegten Prädikaten . . . erscheint sie sogar als im heiligen Geiste aufgehend und mit ihm identisch, auf ähnliche Weise wie im natürlichen Menschen der Leib als beseelter Leib und der Geist als beseelendes Prinzip des Leibes ineinander aufgehen und identisch sind.“ [1])

## § 5. Der heilige Geist als Tätigkeitsprinzip der Kirche.

„Leben“ bezeichnet nach dem heiligen Thomas auch die Tätigkeit, die vom inneren Wesen ausgehende Bewegung des lebenden Seins. Der heilige Geist ist auch insofern Lebensprinzip der heiligen Kirche als er die Tätigkeit der Kirche beursacht, leitet und durchdringt. [2]) Dass der göttliche heilige Geist Tätigkeitsprinzip der Kirche ist, ergibt sich grundsätzlich schon aus der Wirksamkeit, welche die Heilige Schrift dem heiligen Geiste in Bezug auf die Geschöpfe zueignet. Der heilige Thomas hat in S. c. G. IV. 20—22 diese Appropriationen des heiligen Geistes in so trefflicher Weise entwickelt, dass Scheeben in seinen Mysterien des Christentums sich mit einer wörtlichen Wiedergabe dieser Thomastexte begnügt. „Spiritus sanctus est principium creationis rerum.“ — „Motus, qui est a Deo in rebus,

---

[1]) Scheeben, Dogmatik III. 503.

[2]) Ueber das Wirken des heiligen Geistes in der Kirche vgl. Gihr, Die Sequenzen des römischen Messbuches dogmatisch und ascetisch erklärt, Freiburg [2] 1900, S. 117 ff. Schanz, Lehre von den Sakramenten, Freiburg 1893, S. 4 ff.

Spiritui sancto proprie attribui videtur." — „Convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui sancto attribuitur" (S. c. G. IV. 20). Der heilige Geist verhält sich zu den Bewegungen des übernatürlichen Lebens, dessen Kreislauf sich faktisch in der Kirche Jesu Christi vollzieht, als wirkendes und leitendes Prinzip.

Die Tätigkeit der Kirche vollzieht sich in ihrem dreifachen Amte: Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt. Da die ausführliche Besprechung dieses dreifachen Amtes nicht in die Lehre von den Seins- und Lebensprinzipien der Kirche, sondern in die Lehre von den Potenzen, den Organen der Kirche gehört, deshalb soll hier lediglich der heilige Geist als Prinzip der Tätigkeit dieser Organe oder Potenzen ins Auge gefasst werden. Eine einlässliche Behandlung dieser Tätigkeit selbst gehört nicht in den Rahmen unsrer Aufgabe.

Dass der heilige Geist zum dreifachen Amte der Kirche in ursächlicher Beziehung steht, ist angedeutet in den früher angeführten Thomastexten, welche das Verhältnis des 8. und 9. Glaubensartikels beleuchten. Im Compendium theolog. erscheint der heilige Geist als Prinzip der durch die Kirche vermittelten übernatürlichen Glaubenserkenntnis. — Seine Beziehung zum kirchlichen Lehramte.

In S. Th. 2. II. quaest. 1. a. 9. ad $5^m$ findet sich die Zusammengehörigkeit des 8. u. 9. Glaubensartikels also formuliert: „Credo in Spiritum sanctum Ecclesiam sanctificantem." — Beziehung des heiligen Geistes zum kirchlichen Priesteramt, das durch Vermittlung sakramentaler Gnade die Glieder der Kirche heiliget. In III. Sent. dist. 25. q. 1. a. 2. ad $5^m$ werden die beiden Glaubensartikel in ihrem inneren Zusammenhang in dem Satze: „Credo in Spiritum sanctum unientem Ecclesiam" aufgefasst: Ein deutlicher Hinweis auf die Beziehung des heiligen Geistes zum kirchlichen Hirtenamte. Diese dreifache Beziehung tritt zumal in der Stelle zu Tage: „Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit" (S. Th. III. q. 8. a. 1. ad $3^m$). Die Belebung vollzieht sich entsprechend den Grundkräften des Menschengeistes (Verstand — Wille) im Lehr-

und Priesteramt, die Einigung ist Aufgabe des kirchlichen Hirtenamtes.

Die Stellung des heiligen Geistes zum kirchlichen Lehramt ist der Grund davon, dass der von Christo der Kirche anvertraute Schatz übernatürlicher Wahrheit in ihr stets unverfälscht, ganz und ungeteilt bewahrt und verwaltet wird. Der heilige Geist leitet durch seine unsichtbare Assistenz die Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes mit einer solchen Sicherheit, dass dasselbe in Verkündigung der Glaubens- und Sittenlehre unfehlbar ist. Wir notieren hier, da wie bemerkt ein ausführlicher Exkurs hierüber hier aus methodischen Gründen nicht erfolgen kann, nur eine Stelle des Aquinaten: „Ecclesia universalis non potest errare, quia a Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis Joann. 16, 13 dicens: „Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.“ (S. Th. 2. II. q. 1. a. 9.)

Es ist diese Assistenz des heiligen Geistes eine besondere Form der motio divina, eine Aeusserung der absoluten Souverainetät Gottes über den Geist des Menschen. Schäzler bringt deswegen mit Recht die Lehre von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes in Zusammenhang mit der thomistischen Zentrallehre von der motio divina:[1]) „In supremi scilicet magisterii actuali exercitio . . . inprimis contingere illam, quam e Divo Thoma accuratius descripsimus, „actualem motionem ad operationem quam Deus facit in nobis“ ad compactionem nempe corporis mystici secundum mensuram et compactionem cujuslibet membri.“ Es ist diese Assistenz des heiligen Geistes eine Betätigung der göttlichen Vorsehung, der „divina providentia, quae Ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit ut non erret, sicut ipse promisit, Joann. XVI, quod Spiritus sanctus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem“ (Quodl. IX, 16.).

Der Beistand, den der heilige Geist der Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes gewährt, ist der letzte Grund des übernatürlichen Intellektualismus in der katholischen Kirche.

---

[1]) Schaezler, D. Thomas contra Liberalismum, pag. 41 u. 42.

„Die ewige Seligkeit des Menschen besteht in der übernatürlichen Anschauung Gottes. Zu dieser Anschauung gelangt der Mensch aber nur als gelehriger Schüler Gottes, des höchsten Lehrers“ „per modum addiscentis a Deo doctore, praeexigitur, quod credat Deo tamquam discipulus magistro docenti“ (S. Th. 2. II. q. 2. a. 3.). Gott ist aber unser Lehrer in der Kirche durch das kirchliche Lehramt. Schäzler gibt deswegen zu den obigen Worten des Aquinaten die ergänzende Bemerkung:[1]) „Noluit autem Deus praeter Ecclesiam aliam esse scholam, in qua possit homo ad assequendum finem suum debite institui, scilicet ut pulchre dicit S. Thomas: per modum addiscentis a Deo doctore“.

Der heilige Geist steht auch im innigsten Verhältnisse zu den beiden Glaubensquellen in der Kirche, deren Erklärung und Erhaltung dem kirchlichen Lehramte anvertraut ist: zur Heiligen Schrift und zur Tradition. Die Heilige Schrift ist vom heiligen Geiste inspiriert, sie ist sein Werk: „Quam (sc. Scripturam) fides supponit Spiritu sancto dictante promulgatam esse“[2]) (II. Sent. dist. 12. q. 1. a. 2 sol.). Die Beziehung des heiligen Geistes zur Tradition ist eine sehr innige: „Apostoli familiari instinctu Spiritus sancti quaedam Ecclesiae tradiderunt, quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium“ S. Th. III. q. 25. a. 3. Die vom heiligen Geiste geleitete Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes wird in den einzelnen Menschen subjektiv wirksam gemacht dadurch, dass derselbe heilige Geist den Menschen innerlich belehrt und zur Aufnahme übernatürlicher Wahrheit befähigt, anregt und führt in der göttlichen Tugend des Glaubens, in den Gaben des heiligen Geistes usw. „Innerlich zu belehren ist ja ein Gott eigentümliches Werk“[3]) (S. c. G. IV. 17.)

---

[1]) Schaezler, l. c., pag. 14.

[2]) Ueber die Lehre des heiligen Thomas vom Verhältnis des heiligen Geistes zur Heiligen Schrift vgl. Zanecchia, Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis.

[3]) Ueber die Bedeutung dieses Satzes: „Interius docere proprium opus Dei est“ vgl. Franz. Sylv. v Ferrara Comment. in S. c. G.

Das kirchliche Lehramt und die innere Einwirkung des heiligen Geistes auf den Geist des Menschen stehen in keinem Widerspruch, ergänzen und bedingen sich vielmehr gegenseitig. Dem gegenüber stellt die Doktrin des orthodoxen Protestantismus das testimonium privatum Spiritus sancti, die innere Stimme des heiligen Geistes, als das höchste Kriterium für die Erkenntnis der Heilswahrheit auf, wodurch ein kirchliches Lehramt im Sinne des Katholizismus überflüssig, ja ausgeschlossen ist.[1]) Kirschkamp[2]) vergleicht diesen Subjektivismus auf theologischem Gebiete, an welchen sich übrigens auch bei den neuesten von Kant beeinflussten französischen Apologeten manche Anklänge finden,[3]) mit der Theorie von den eingebornen Ideen auf philosophischem Gebiete.

Sehr schön hat Schwalm[4]) die innere Zusammenstimmung zwischen dem Lehramt der Kirche und speziellen Führung der einzelnen Seele durch den heiligen Geist nach

---

IV. 17 im Zusammenhalt mit S. Th. I. q. 117. a. 1. und Q. D. de Verit 11. a. 1.

[1]) Ueber diese protestantische Anschauung vgl. Luthers Schrift an die Böhmen, Calvin. Institut. I. 78. Sehr klar findet sich die historische Entwicklung dieser mystischen Begründung des Glaubens innerhalb des Protestantismus bei Alois v. Schmid, Apologetik I, S. 210 ff. In mehr spekulativer Form ist dieser protestantische Lehrpunkt behandelt bei Schell, Religion und Offenbarung, S. 261 ff.

[2]) Kirschkamp, Der Geist des Katholizismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe, S. 51.

[3]) Ueber diese französischen Apologeten vgl. Al. v. Schmid l. c. 201—210.

[4]) Schwalm O Pr. „Notre vie de catholiques procède d'un double principe surnaturel: l'inspiration intérieure du Saint-Esprit, principe d'initiative; le gouvernement extérieur de l'Église, principe de dépendance. Mais le Saint-Esprit lui-même gouverne l'Eglise: c'est donc le même Dieu, qui nous gouverne du dehors et qui nous inspire au dedans. Le principe de notre initiative et celui de notre dépendance sont tous deux caractéristiques du catholicisme vrai. La divinité des leurs origines nous garantit d'avance, qu'ils ne peurent se nuire l'un à l'autre. Jamais Dieu ne se contredit, pas plus en ses oeuvres qu'en soi.“ Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes in der Zeitschrift Revue Thomiste VI (1898) S. 707.

den Grundsätzen des heiligen Thomas dargelegt. Das übernatürliche Leben geht nach katholischer Anschauung aus einem doppelten übernatürlichen Prinzip hervor. Das eine Prinzip ist die Erleuchtung des heiligen Geistes, das andre die Leitung durch das kirchliche Lehramt. Es ist derselbe heilige Geist, der uns durch das kirchliche Lehramt leitet und der uns innerlich erleuchtet. Daraus ergibt sich die absolute Zusammenstimmung und Zusammenwirkung beider Prinzipien, denn Gott kann sich nicht widersprechen; er wäre sonst nicht Gott. Unsre nach aussen gerichtete menschliche Natur fordert eine von aussen kommende Belehrung. Das Axiom: „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu“ findet demnach auch im übernatürlichen Erkennen sinngemässe Anwendung. [1]) Den übernatürlichen Wahrheitsinhalt führt uns der heilige Geist zu durch das Lehramt der Kirche, die subjektive Aufnahme dieser Wahrheit, das Hineinleben in dieselbe bewirkt der heilige Geist durch seine Erleuchtung im Glauben und in den Gaben des heiligen Geistes. In Bezug auf die Vermittlung des Wahrheitsinhaltes sagt Bañez: „Dico, quod ista promissio Spiritus sancti dirigentis nos in fide, facta sit immediate toti ecclesiae et non singulis fidelium.“ „Die Sendung des heiligen Geistes als des Geistes der Wahrheit erfolgte an die Kirche als solche, nicht an die einzelnen Seelen.“ Das testimonium privatum Spiritus sancti des Protestantismus ist unhaltbar. (Cfr. Bañez in S. Th. 2. II. q. 1. a. 1.)

Der heilige Thomas betont sehr das Innere der Kirche, die Gnade und die Inspiration des heiligen Geistes, er spricht sehr oft vom instinctus familiaris Spiritus sancti. Aber er betont mit demselben Nachdruck die Notwendigkeit des

---

[1]) Schwalm bemerkt deswegen ganz treffend: „Nous sommes hommes et nous vivons dans la condition d'hommes: voilà toute la raison fondamentale de notre besoin de secours extérieurs pour nous apporter la présence du Saint-Esprit et la garantie de ses vraies inspirations.“ L'inspiration intérieur et le gouvernement des âmes dans l'Église catholique. Revue Thomiste VI, 340. Vgl. die Abhandlung desselben Autors: „Le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit,“ ibid. VI, 579—619.

kirchlichen Lehramtes, er findet zwischen dem instinctus Spiritus Sancti und der Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes keinerlei Widerspruch. Er erklärt deswegen auch die Stellen der Heiligen Schrift, welche von einer Freiheit des vom heiligen Geiste geleiteten Menschen gegenüber dem Gesetze reden (1. Kor. 2, 15; Galat. 5, 18) im Sinne einer Freiheit vom Zwange des Gesetzes.

Desgleichen setzen die Stellen der Heiligen Schrift (1. Joh. 2, 27), welche von einer umfassenden unmittelbaren Belehrung durch den heiligen Geist handeln, die Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes voraus. Es beziehen sich diese Schriftworte auf die Wirksamkeit der Gaben des heiligen Geistes (besonders des donum intellectus et sapientiae) in der Seele des Gerechtfertigten. Diese Gaben setzen aber den Glauben voraus und wirken in Uebereinstimmung mit dem vom kirchlichen Lehramt dargebotenen Glaubensinhalt. „Donum sapientiae praesupponit fidem" (S. Th. 2. II. q. 45. a. 1. ad 2^m^).

Sehr klar legt der Thomist Joannes a Sto Thoma die Wechselbeziehung zwischen der Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes einerseits und der inneren Wirksamkeit des heiligen Geistes auf die Seele des Christen namentlich durch die dona Spiritus sancti anderseits dar: „Hoc autem judicium, quo homines judicant per dona Spiritus sancti de rebus pertinentibus ad salutem, non excludit judicium Ecclesiae autoritativum ad proponendum et determinandum ea, quae tenenda sunt, quia etsi ex Spiritu sancto in unoquoque nascatur rectitudo judicii in ordine ad se et ad suam salutem, non tamen in unoquoque nascitur omnium credendorum determinatio ad docendum et proponendum aliis praesertim autoritative et ideo judicium viri spiritualis non tollit judicium auctoritatis Ecclesiae." [1])

Die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch das kirchliche Lehramt verursacht den ungeschmälerten Bestand und das feste Beharren des übernatürlichen Wahrheitsinhaltes in

---

[1]) Joannes a Sto Thoma, Cursus theolog. (ed. Coloniae 1711), tract. VI. disp. 7. a. 1. n. 25. vgl. Ysambert in S. Th. 2. II. disp. 3.

der Kirche gegenüber den Zeitströmungen, Irrlehren und Befehdungen durch die Wissenschaft. Der heilige Geist ist somit der letzte Grund der Unveränderlichkeit des Glaubensinhaltes, Prinzip des konservativen Charakters der kirchlichen Lehre.

Die Wirksamkeit des heiligen Geistes unmittelbar in der Seele des Christen, besonders durch seine Gaben, verursacht die verschiedensten Formen und Stufen der Aufnahme dieses Wahrheitsinhaltes, des Sichhineinversenkens in diese Wahrheit, und in dieser Weise ist der heilige Geist Prinzip des Fortschritts in der Kirche. Die Unveränderlichkeit der kirchlichen Lehre ist eben keine starre, lebens- und bewegungslose gradesowenig wie die Unveränderlichkeit Gottes selbst.

Wie auf das kirchliche Lehramt, so übt der heilige Geist auch auf das kirchliche Priesteramt einen ausgedehnten und tiefgehenden Einfluss aus.

Der heilige Geist ist causa prima der durch das Priestertum vermittelten sakramentalen Gnade: „Baptismus aquae efficaciam habet . . . sicut a prima causa a Spiritu sancto“ (S. Th. III. q. 66. a. 11.). Und in Bezug auf das eucharistische Opfer und Sakrament wiederholt der englische Lehrer nur die tiefe Auffassung der Väter, der Liturgien (Epiklesis) und der früheren Scholastiker, wenn er schreibt: „Per Spiritum sanctum reficimur ad salutem. — Unde subdit: Et omnes potati sumus in uno spiritu, id est, per virtutem unius Spiritus sancti. Potest autem hic potus intelligi dupliciter: Uno modo de interno refrigerio, quod Spiritus sanctus cordi humano praebet . . . Alio modo potest intelligi de potu sacramentali, qui per Spiritum sacratur“ (S. Thom. in I. Cor. cap. XII. lect. 3.).[1]

---

[1]) Vgl. hierüber Thalhofer-Ebner, Liturgik I. 1., S. 16 u. 17. Ueber die Epiklesis vgl. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien u. der römische Konsekrationskanon, Schaffhausen 1864. Franz, J. Th., Der eucharistische Konsekrationsmoment. II. Teil: Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien, Würzburg 1880. Nägle, Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus, Freiburg 1900, S. 144.

Auch zu den übrigen Sakramenten, namentlich zur Firmung und zur Priesterweihe, steht der heilige Geist in der allerinnigsten ursächlichen Beziehung. Desgleichen verkündigt das System der Charismen den heiligen Geist als Prinzip des kirchlichen Priesteramtes. Die Charismen haben zum Ziele die Verbindung der Menschheit mit Gott durch den Glauben und die heiligmachende Gnade. „Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiae in his, quae sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiae gratis datae" (S. Th. 2. II. q. 178. a. 1. c.). Weitere Ausführungen über die vom heiligen Geiste getragene Wirksamkeit des kirchlichen Priestertums gehören in die Lehre von der Kirche als Organ der Gnade.

Der heilige Geist leitet und regiert auch das Hirtenamt der Kirche. Er sorgt besonders für die Einheit des kirchlichen Seins und Lebens und für die Erhaltung des Friedens, der Ordnung und Schönheit im kirchlichen Organismus. Der heilige Thomas schreibt diesbezüglich die bedeutungsvollen, auch für unsre Zeit bemerkenswerten Worte: „Wie im physischen Leibe die verschiedenen Glieder in Einheit gehalten werden durch die Kraft des lebenspendenden Geistes (per virtutem spiritus vivificantis), dessen Entweichen die Trennung der Glieder des Leibes zur Folge hat, ebenso wird auch im mystischen Leibe der Kirche der Friede unter den verschiedenen Gliedern gewahrt durch die Kraft des heiligen Geistes als des Lebensprinzipes der Kirche (virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat). Es trennt sich aber jemand von dieser Einheit des Geistes, wenn er seine eigenen Wege geht (Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quaerit, quae sibi sunt propria); grade so wie im irdischen Staate der Friede gestört wird dadurch, dass die Bürger nur ihre Einzelninteressen verfolgen." (S. Th. 2. II. q. 183. a. 2. ad $3^m$.)[1]

---

[1]) Capponi della Porretta bemerkt hierzu: „Diversitas statuum in Ecclesia et officiorum continetur unitim idest sine ullo dissidio ab invicem, immo cum caritate magna per virtutem Spiritus sancti: et quidem fortius infinities et melius quam virtute a spiritus nostri membrorum omnium corporis naturalis tanta diversitas con-

Mit diesen Worten stellt sich der Aquinate in entschiedenen Gegensatz zu jeglichem ungesunden Subjektivismus und Individualismus auf übernatürlichem Gebiete. Er stellt an dieser Stelle die beiden Reiche (Gottesstaat — irdisches Gemeinwesen) gegenüber und fordert zum Bestand des Friedens und der Einheit in beiden Reichen Unterwerfung unter die leitende Gewalt. Trennung von der Einheit der Kirche und Beschreiten eigener Bahnen ist zugleich Trennung vom Geiste Gottes. Der heilige Geist ist eben Einheitsprinzip der Kirche. Der Aquinate erläutert diesen grundlegenden Einfluss des heiligen Geistes auf die Erhaltung der kirchlichen Einheit näher durch einen Vergleich zwischen der Kirche und einem physischen Leibe. „Die Kräfte eines physischen Leibes sind über alle Glieder verbreitet, diese Kräfte sind unter sich der Zahl uud dem Wesen nach verschieden, aber sie kommen zusammen in einer einzigen Wurzel, sie gehen hervor aus einer einzigen Wesensform. Aehnlich verhält es sich im mystischen Leibe Christi, in der Kirche. Alle Glieder dieses mystischen Leibes haben nämlich als letzten Vollendungsgrund gleichsam als Wesensgrund den heiligen Geist, der numerisch ein und derselbe in allen Gliedern ist" („omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritum sanctum, qui est unus numero in omnibus"). Ferner ist die göttliche Liebe, welche durch den heiligen Geist in den Herzen der Gerechten ausgegossen ist, zwar verschieden in den verschiedenen Menschen, aber diese göttliche Liebe wird eins in einer numerisch einzigen Wurzel („convenit tamen in una radice secundum numerum"). Die Wurzel einer Tätigkeit ist aber das Objekt, von dem die Tätigkeit selbst spezifiziert wird. Der heilige Geist ist das numerisch einzige Objekt für den Glauben und die Liebe all der verschiedenen Glieder des mystischen Leibes Christi" (In III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 2.).[1] In

tineatur unitim, id est sine ullo dissidio inter sese: immo cum multa pace et caritate, hoc nomen extendendo large, ad invicem semper" (Elucid. form. in l. c.). Vgl. S. Thomas in Ephes. cap. 4. lect. 1—6.

[1]) Das Verhältnis des heiligen Geistes zur kirchlichen Einheit drückt Wilhelm von Auvergne also aus: „Spiritus hominis non

diesem Sinne ist der heilige Geist Realgrund der kirchlichen Einheit und letztes Tätigkeitsprinzip für das Hirtenamt der Kirche, dessen Ziel „unus pastor et unum ovile“ ist.

## § 6. Der heilige Geist als Innerlichkeitsprinzip der Kirche.

Leben bedeutet in einem dritten Sinne das, woran der Mensch und überhaupt ein geistbegabtes Wesen seine Freude und seinen Genuss hat. Auch in diesem Sinne ist der heilige Geist Lebensprinzip der Kirche, indem die lebendigen Glieder am mystischen Leibe Christi sich der innigsten Verbindung mit dem heiligen Geiste und des Genusses seiner Güter erfreuen. Hierdurch erhält das innere Leben der Kirche seine ganze Tiefe, Weihe und Schönheit.

In der heiligmachenden Gnade vollzieht sich eine innere Sendung des heiligen Geistes in die Seele des Geheiligten. Der heilige Geist wird in der Seele auf eine neue erhabene Weise gegenwärtig, er wohnt in ihr als wie in seinem Tempel. Durch die heiligmachende Gnade, welche die Formalursache unsrer Heiligung ist, kommen wir in den geheimnisvollen Besitz und Genuss des heiligen Geistes, der diese Gnade der Heiligung in unsrer Seele und zwar im innersten Wesen, in der Substanz der Seele selbst, hervorbringt. Der heilige Geist wird in dieser Weise der Gast, das Geschenk, das Siegel unsrer Seele. Das Wesen dieser Einwohnung des heiligen Geistes ist, wie Bañez bemerkt,[1]) sehr schwer zu

vivificat membra hominis nisi sunt unita: sic Spiritus sanctus in corpore Ecclesiae illos vivificat, qui habent unitatem et concordiam,“ Opera omnia Aureliani 1674, tom. II. 79.

[1]) „Dico igitur, quod ipsa persona Spiritus sancti, quando mittitur ad hominem, est in illo secundum substantiam modo quodam ineffabili, quem sine dubio difficile est explicare . . . sed haec difficultas nihil detrahit veritati.“ Bañez, Comment. in S. Th. I. q. 43. a. 3. Ueber die inhabitatio Sp. S. handeln S. Thomas in S. Th. I. q. 43. a. 3. und die Kommentatoren (Vasquez, Gregor v. Valentia, Bañez usw.) zu dieser Stelle. Die Kommentatoren zu Petrus Lombardus in I. dist. 15.

Vgl. auch Franzelin, De Deo trino [ed. 3], Romae 625—638. —

bestimmen. Herväus Natalis fasst die Lehre des heiligen Thomas hierüber kurz zusammen in den Worten:[1] „Aliquid potest dari alicui vel sicut forma inhaerens, sicut calor datur aquae ab ipso igne. Et isto modo non datur Spiritus sanctus alicui. Alio modo potest dari aliquid alicui sicut objectum vel sicut amicus vel sicut rector et motor. Et sic datur Spiritus sanctus cum donis suis, quia cuicumque dantur dona Spiritus sancti et praecipue gratum facientia, ei datur Spiritus sanctus ut objectum amatum et habet ipsum creatura ut objectum amatum et ut motorem et rectorem: illud tamen haberi vel dari, quo datur vel habetur Spiritus sanctus nihil ponit in Spiritum sanctum secundum rem; sed secundum rationem tantum. In creatura autem ponit aliquid secundum rem." Diese geheimnisvolle Gottesnähe in der inhabitatio Spiritus sancti bringt in der Seele der Christen und damit im Organismus des mystischen Leibes Christi herrliche Wirkungen hervor. Die Seele wird durch die heiligmachende Gnade von innen heraus geheiligt und aufs innigste mit Gott vereint, sie wird göttlicher Natur teilhaft, empfängt das consortium divinae naturae. Sie empfängt ein esse spirituale, d. h. eine durch und durch übernatür-

---

Scheeben, Dogmatik II, 359 ff.; Schäzler, Natur und Uebernatur, S. 48 ff.; ferner die Monographien von Oberdoerffer, De inhabitatione Spiritus sancti, Paris 1891, und Froget O. Pr., De l'habitation du St-Esprit dans les âmes justes, Paris 1898.

[1] Hervaei Britonis praedicatoriae familiae antistitis in quattuor Petri Lombardi sententiarum volumina scripta subtilissima nuperrime in lucem castigatissime prodeuntia, Venetiis 1505, in I. Sent. dist. 14. q. 1. a. 2. Bañez schreibt l. c.: „Dico igitur, quod ipsa persona Spiritus sancti, quando mittitur ad hominem, est in illo secundum substantiam modo quodam ineffabili, quem sine dubio difficile est explicare, quoniam sine dubio difficile est intelligere, sed haec difficultas nihil detrahit huic veritati . . . Dicendum tamen est, quod Spiritus sanctus est in homine justo sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante . . . Insuper Spiritus sanctus est in hominibus justis sicut tutor, sicut gubernator et sicut amicus in amico." Sehr tief denken über diese Innewohnung des heiligen Geistes die heiligen Väter. Vgl. Scheeben, Mysterien des Christentums, § 30 u. 31. Scholl, Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade, Freiburg 1881, S. 137 ff., S. 140, S. 175 u. 206.

liche, himmlische, vom heiligen Geiste bewirkte innerliche Erneuerung und Umgestaltung. Es wird ihr der Keim des ewigen Lebens eingesenkt, „quaedam inchoatio gloriae in nobis". (S. Th. 2. II. q. 24. a. 3. ad 2$^{m}$.)

Hier liegt das Zentrum des vom heiligen Geiste geleiteten kirchlichen Lebens. Der englische Lehrer bemerkt deshalb mit Recht: „Decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eundem decorem pertinent, in quantum ab interiori progrediuntur et in quantum interiorem decorem conservant." (IV. Sent. dist. 15. q. 3. a. 1. sol. 4. ad 1$^{m}$.) Die Tätigkeit des kirchlichen Lehr-, Priester- und Hirtenamtes hat in der Vermittlung dieses himmlischen Lebens, in der Hinordnung der Menschen für das ewige Leben ihr höchstes Ziel und Ideal. Die Kirche ist eben das Organ des heiligen Geistes zur Verbindung der Menschheit mit Gott. Der heilige Geist ist der innere Beweger des übernatürlichen Lebens. „Sicut enim in vita corporali corpus non movetur nisi per animam, per quam vivit; ita in vita spirituali omnis motus noster debet esse a Spiritu Sancto" (S. Thom. in Galat. V. lect. 4.). „Der Einfluss des Bewegers erstreckt sich nicht bloss auf das Ziel der Bewegung, sondern auch auf den ganzen Verlauf und Fortschritt der Bewegung. Der Fortschritt aber in der übernatürlichen Lebensbewegung besteht in dem Wachstum an Liebe und Gnade." (S. Th. 1. II. q. 24. a. 9. ad 1$^{m}$.)

Der heilige Geist ordnet den Christen nicht bloss habituell zum ewigen Leben hin durch die heiligmachende Gnade, er senkt vielmehr zugleich mit dieser Gnade der Seele ein übernatürliches Kräftesystem ein, er schmückt sie aus mit den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe. Durch die Liebe tritt der menschliche Wille in innige Vereinigung mit Gott. „Charitas attingit ipsum deum, ut in ipso sistat" (S. Th. 2. II. q. 23. a. 6.). Die Liebe ist die Triebfeder, der Grundzug des kirchlich-christlichen Lebens. „Vita christiana specialiter in charitate consistit" (S. Th. 2. II. q. 184. a. 1. ad 2$^{m}$). Die göttliche Liebe, welche der heilige Geist in unsre Herzen ausgiesst, ist der Grund der Einheit in der Kirche. Der heilige Thomas sagt von der charitas, „quae

non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus" (S. Th. 2. II. q. 39. a. 1.). Sehr schön ist die Erklärung, welche Kardinal Cajetan von diesem Thomastexte gibt: „Spiritus sanctus dividens singulis, prout vult, voluit Ecclesiam catholicam, id est universalem, esse unam et non plures. Et propterea movet singulos ad interius et exterius operandum, ut partes unius et propter illud unum et secundum illud unum. Quilibet enim fidelis credit se membrum Ecclesiae et ut membrum Ecclesiae credit, sperat, ministrat sacramenta, suscipit, docet, discit. Et propter Ecclesiam haec facit ut pars propter totum, cujus est, quicquid est et secundum Ecclesiae fidem et traditionem haec operatur . . . Movet enim Spiritus sanctus per charitatem singulos fideles ad volendum, se esse partes unius collectionis, quam ipse vivificat, ac per hoc ad constituendam unam Ecclesiam catholicam." [1]) Die göttliche Liebe ist das einigende Band, welches die Glieder des mystischen Leibes unter sich und mit dem gemeinsamen Haupte Christus verbindet. Mit der göttlichen Liebe ist wahre begeisterte Liebe zur Kirche innigst vereint.

Damit nun der durch die Gnade der Rechtfertigung und die göttlichen Tugenden geheiligte Mensch sich ganz dem bewegenden Einfluss des göttlichen heiligen Geistes eröffne und hingebe und von ihm sich zu stets inniger Gottesvereinigung führen lasse zu heiligen und grossen Gesinnungen und Taten für das Reich Gottes sich („ultra humanum modum" III. Sent. dist. 34. q. 1. a. 1.), stattet der heilige Geist die Seele mit seinen sieben Gaben aus, womit die Seligkeiten und Früchte des heiligen Geistes in inniger Beziehung stehen. Die Gaben des heiligen Geistes sind von höchster Bedeutung für das innere Sein und Leben der Kirche. Der heilige Geist erscheint hier in besonderem Masse als Lebensprinzip der Kirche.[2])

---

[1]) Cajetan. Comment. in S. Th. 2. II. q. 39. a. 1.

[2]) Die Lehre von den Gaben des heiligen Geistes in ihrem Wesen und Wirken ist in der Väterzeit besonders von Augustin und Gregor d. Gr. dargetan worden. In der Scholastik wurde die Lehre

Die Gaben des heiligen Geistes, welche sich auf die Erkenntnis des Christen beziehen, erheben sein ganzes Geistesleben, sie führen ihn zum höchsten geistigen Ideal in der übernatürlichen Erkenntnis Gottes. Der Gottesgedanke wird der Zentralgedanke des ganzen Lebens. Von diesen Geistesgaben (namentlich vom donum sapientiae et intellectus) erhält die Theologie in der Kirche ihre höchste Weihe.[1]) Hier sprudelt der Quell der kirchlichen Mystik mit all den Formen erdenmöglicher Vereinigung mit Gott. In den Gaben des heiligen Geistes kommt der instinctus familiaris, die motio et inspiratio Spiritus sancti in reichstem Masse zur Geltung. Dieses vom heiligen Geiste im Herzen des Christen entfachte übernatürliche Leben hat eine ausgesprochen kirchliche Färbung. Die wahre Innerlichkeit und Hingabe des Geistes und Herzens an Gott ist stets mit echt kirchlicher Gesinnung, mit warmer Pietät gegen die Kirche vereint. Dieses „sentire cum Ecclesia" ist auch eine Wirkung des donum pietatis.

---

von den Gaben des heiligen Geistes mit besonderer Vorliebe behandelt. Präpositinus redet schon im Prolog zu seiner Summa von den dona Spiritus sancti und widmet in der Summa selbst diesem Lehrpunkt eine eingehende Besprechung. Namentlich wurden in den vielen Summae de virtutibus die Gaben des heiligen Geistes ausführlichst behandelt. Desgleichen in den vielen meist ungedruckten und anonymen „Compendia theologiae". Monographische Bearbeitungen der Lehre von den Gaben des heiligen Geistes haben wir von Bonaventura und Dionysius Carthusianus. Vom praktischen Gesichtspunkte hat Stephan von Borbone hierüber gehandelt. Von den späteren Kommentatoren haben namentlich Javellus und Johannes a Sto Thoma, in neuester Zeit K. Weiss, Regler, Meynard u. a. die Lehre des heiligen Thomas von den dona Spiritus sancti erklärt und weiter entwickelt.

[1]) „Die Einwirkung des heiligen Geistes auf das theologische Wissen vollendet und besiegelt den Charakter übernatürlicher Heiligkeit, der ihm vermöge seines Prinzipes, seines Objektes und Endzweckes zukommt, und wegen dessen die älteren Theologen die Theologie schlechthin doctrina sacra nannten. Dieser selbe Charakter verlangt aber auch, dass der Betrieb der Theologie zugleich mit dem Glauben in ganz besonderer Weise unter die Obhut und Leitung der Kirche als des Organes des heiligen Geistes gestellt werden." Scheeben, Dogmatik, I. Bd., S. 413 u. 414.

Die Gaben des heiligen Geistes, welche sich mehr auf den Willen des Menschen beziehen, verleihen dem christlichen Ethos seine Reinheit, Schönheit und Kraft. Das Wesen der Sittenlehre im Sinne des Katholizismus ist infolgedessen keineswegs bloss „äusserliche Gesetzlichkeit“. Mit den sieben Gaben des heiligen Geistes sind engstens die acht Seligkeiten und die Früchte des heiligen Geistes verbunden.

Die innere Sendung des heiligen Geistes in die Herzen der Christen sichert der Kirche einen reichen Lebensinhalt, ein Leben, des teilhat am Leben Gottes selbst. Die innere Sendung des heiligen Geistes an den einzelnen Christen steht mit der Sendung desselben heiligen Geistes an die Kirche als solche in schönster Harmonie. Die Sendung an die Kirche am Pfingstfeste und die seitherige ununterbrochene Immanenz des heiligen Geistes in der Kirche befähiget das kirchliche Lehr-, Priester- und Hirtenamt, dem Menschen in verschiedener Weise dieses heilige himmlische Leben der Gnade zu vermitteln, zu erhalten und ihn zum vollen, unverlierbaren Besitz dieses Lebens im Himmel zu führen.

Die Sendung des heiligen Geistes an die Kirche als solche in ihrem Lehr-, Priester- und Hirtenamt einerseits und die Sendung des heiligen Geistes in das einzelne Christenherz durch die heiligmachende Gnade anderseits berühren sich, ja, werden zu einer einzigen Sendung in der beiden Sendungen gemeinsamen Idee vom „corpus Christi mysticum“. Durch die innere Sendung in der heiligmachenden Gnade wird der Christ lebendiges Glied am mystischen Leibe Christi, durch die Sendung des heiligen Geistes an die Kirche als solche in ihrem Lehr-, Priester- und Hirtenamt werden die Fundamentalkräfte des mystischen Leibes Christi, nämlich die Gnade und Wahrheit Christi, erhalten, mitgeteilt und zur Betätigung erhabenen, übernatürlichen, himmlischen Lebens fort und fort geführt. Die Sendung des heiligen Geistes an das einzelne Christenherz gründet in der Geistessendung an die Gesamtkirche, ja, wird mit derselben in der Idee des corpus Christi mysticum zu einer einzigen grossen Liebes- und Lebenstat des Geistes Gottes, die in der Kirche

die Fülle übernatürlicher Wahrheit, Güte und Schönheit verursacht. Hier gleichen sich Universalismus und Individualismus im Reiche Gottes harmonisch aus.[1])

## § 7. Spiritus sanctus, cor Ecclesiae.

Der gesamte Einfluss des heiligen Geistes auf die Kirche in ihrem Sein und Leben könnte nicht leicht bezeichnender und schöner zusammengefasst werden als durch den Gedanken des heiligen Thomas: „Spiritus sanctus est cor Ecclesiae.“ Leo XIII. hat in seiner herrlichen Encyklika über den heiligen Geist („Divinum illud munus“) diesen originellen und tiefen Gedanken des englischen Lehrers hervorgehoben. Dieser Gedanke des Aquinaten ist ein origineller Gedanke. Wie ist Thomas auf denselben gekommen?

In der Behandlung der Theorie von Christo, dem Haupte der Kirche, stellten sich die Scholastiker die Frage, warum Christus das Haupt und nicht das Herz der Kirche genannt werde. Wilhelm von Auxerre stellt sich in seiner Summa aurea (III. tract. 1. cap. 4. q. 4.) die Frage: „Quare

---

[1]) Schell: „Der heilige Geist wird demnach als die Liebeskraft der Heiligung und Seligkeit recht eigentlich den Seelen als solchen zu eigen gegeben; als Geist der Wahrheit indes der Gemeinschaft aller geheiligten Seelen der Kirche, jetzt im Charisma der Glaubenswahrheit, einst in der seligen Anschauung Gottes in seinem Worte; als Geist der Kindschaft, der die Geheiligten in Gottes Vaterherzen birgt und im Schosse des ewigen Vaters sammelt, wo der Eingeborne ewig ruht, wird der heilige Geist den Begnadigten als dem mystischen Christus gegeben.“ Dogmatik, III. 1, S. 291. Ueber die Beziehung der Sendung des heiligen Geistes an die Kirche und an den einzelnen Menschen zu einander schreibt P. Jannsens: „Quod in hoc articulo de inhabitatione Spiritus sancti in anima justorum diximus, valet et de actione ejusdem Spiritus vivificantis ac foecundantis in tota Ecclesia Dei. Quae actio, solemni die Pentecostes inchoata licet communis Ss. Trinitati, peculiari tamen titulo tribuitur illi Spiritui, qui ab ipsis mundi exordiis ferebatur super aquas. Inde tam constans in Ecclesia invocatio publica Paracliti; inde investitio Apostolis tradita per immissum in eos Spiritum sanctum; inde in basilica Vaticana, symbolica columba cathedrae Petri extensis alis adumbrans.“ Jannsens. De Deo Trino, 1900, pag. 844.

potius dicitur Christus caput Ecclesiae quam cor?" Die Antwort hierauf ist diese, dass Christus viel eher caput als cor Ecclesiae zu nennen sei, weil die vitalen Bewegungen des Herzens nur wenig der Direktive der Vernunft und des Willens unterworfen sind („motus partim voluntarii"). Ganz ähnlich ist die Lösung, welche die ungedruckte, von Wilhelm von Auxerre in allen Fragen abhängige „Summa herbertina" gibt: „Motus voluntarii sunt a capite, motus naturales a corde et epate; motus autem, qui a Christo in Ecclesiam fluunt, voluntarii sunt et sic debet dici caput et non cor." [1])

Ganz ähnlich äussert sich auch Alexander von Hales, der sich für seine Behauptung, dass Christus nicht als das Herz, sondern als das Haupt der Kirche zu bezeichnen sei, auf die physiologischen Theorien des heiligen Augustin beruft: [2]) „Triplex est animae vis ad corpus, puta vis naturalis, quae operatur in hepate; vis vitalis, quae operatur in corde; et vis animalis, quae operatur in cerebro." Weil nun die „operationes vitales partim subduntur illis (sc. rationi ac voluntati) et partim non, sed operationes animales voluntate sunt omnino", deswegen kommt Alexander von Hales zu demselben Schlusse wie Wilhelm von Auxerre, dass Christus nicht „cor", sondern „caput Ecclesiae" sei.

Alexander von Hales behandelt sogar ausdrücklich die Frage, ob nicht auch der heilige Geist „caput Ecclesiae" zu nennen sei; in der resolutio gibt er hierauf eine verneinende Antwort, ohne indessen den Gedanken, dass der heilige Geist „cor Ecclesiae" sei, auch nur anzudeuten. [3])

---

[1]) Die Summa Herbertina findet sich als Handschrift in der Casanatensischen Bibliothek: Cod. Casanat. Lat. A. V. 19 (19). Sie ist ein epitome zur Summa aurea. Es steht deswegen von späterer Hand auf dem 1. Blatte des Kodex vermerkt: „Summa magistri Guilielmi abbreviata." Uebrigens sind die Blätter dieses Kodex nicht numeriert, dafür sind Marginalzahlen angebracht. Die oben angeführte Stelle findet sich n. 293.

[2]) Alex. Hal., Summa theol. III. q. 12. membr. 2. a. 1. § 1. resol.

[3]) S. Th. l. c. § 3. Franz Toletus (in III. q. 8. a. 1. ad 5m) schliesst sich auch der Antwort des Alexander von Hales an und führt die Ansicht des Aquinaten referierend bei.

Einen bedeutenden Fortschritt machte unsre Frage durch den heiligen Bonaventura, der sich in III. Sent. dist. 13. a. 2. q. 3. ad $1^m$ also erklärt: „Ad illud vero, quod obiicitur, quod generalior est influentia cordis quam capitis, dicendum, quod generalior est secundum veritatem, sed tamen influentia capitis generalior est secundum manifestationem, pro eo quod in capite omnes sensus apparent et eminentiorem situm habent, et in eo sunt cellulae aptae ad cognoscendum et nervi apti ad sentiendum et movendum . . . Et quoniam transumptio ad manifestandas proprietates spirituales latentes sumi debet a re manifesta, hinc est, quod propter generalem influentiam magis dicitur Christus caput quam dicitur cor; propter quam etiam evidentiam medici discordant a naturalibus. Dicunt enim physici, quod principium motus et sensus est in capite, licet naturales, qui considerant principia rerum intimius, dicunt, quod horum principium est cor.“ Der seraphische Lehrer stellt demnach die manifestatio als Unterscheidungsmerkmal des Hauptes vom Herzen und als Grund auf, weshalb Christus nicht als cor, sondern als caput Ecclesiae zu charakterisieren sei. Auch Richard von Mediavilla beschäftigt sich mit der Schwierigkeit, warum Christus nicht Herz, sondern Haupt der Kirche sei, spricht jedoch bei der Lösung nicht den Gedanken aus, dass der heilige Geist cor Ecclesiae zu nennen ist.

Die Doktrin des heiligen Bonaventura ist für den englischen Lehrer der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt, die vorwürfige Frage dahin zu lösen, dass Christus das Haupt, der heilige Geist hingegen das Herz der Kirche sei.

Während nun der Aquinate in seinem zumeist unter Augustinus' Einfluss stehenden Sentenzenkommentar (III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 1.) unsre Frage in einer schon etwas neuen Weise löst, kommt er in Quaest. disput. de Verit. 29. a. 4. ad $7^m$ und noch bestimmter in S. Th. III. q. 8. a. 1. ad $3^m$ auf den Gedanken, den heiligen Geist als „cor Ecclesiae“ zu bezeichnen. „Cor est membrum latens, caput autem apparens: unde per cor potest significari Divinitas Christi vel Spiritus sancti; per caput autem ipse Christus secun-

dum naturam visibilem, cui natura Divinitatis invisibilis. (De Verit. l. c.) „Caput habet manifestam eminentiam respectu ceterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus praefertur“ (S. Th. III. q. 8. a. 1. ad $3^m$).

Die Voraussetzung dieses Schlusses ist durch die schon bei Bonaventura vorfindliche Unterscheidung: „manifesta eminentia capitis — influentia occulta cordis“ gegeben. Auf diesen Gedanken: „cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit“ wird aber der englische Lehrer hauptsächlich durch seine gründlichen und quellenmässigen Untersuchungen über die Physiologie des menschlichen Herzens gekommen sein.

An vielen einzelnen Stellen (III. dist. 13. q. 2. a. 1. ad $1^m$. I. dist. 8. q. 5. a. 3. ad $3^m$. De anima a. 9. ad $13^m$; a. 11. ad 16. II. dist. 14. a. 1. ad $2^m$. S. Th. I. q. 18. a. 1. S. Th. 1. II. q. 37. a. 4 c.; ibid. q. 38. a. 5. ad $3^m$) hat der Aquinate die zentrale Bedeutung des Herzens im menschlichen Organismus erörtert. Die physiologischen Anschauungen des Aquinaten über die Funktionen des menschlichen Herzens ist eine auf Quellenstudien fussende. So weist er namentlich auf den Stagiriten hin, den er auch in diesen Fragen näher erklärt und bestimmt. Eine Stelle von grosser Bedeutung, besonders für das Verhältnis des Herzens zum Haupte ist seine Erörterung in tractat. V. Metaph. lect. 1.

Von Thomas besitzen wir auch eine Monographie mit dem Titel: „De motu cordis“. Diese Schrift des Aquinaten ist gleichnamig mit der Abhandlung: „de motu cordis“ von Alfred von Sarchel.

Thomas kannte ganz sicher diese Arbeit von Alfred von Sarchel, ja, er zitiert dieselbe auch. Denn mit der in III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 2. object. 3. zitierten Schrift ist ohne Zweifel die oben genannte Abhandlung des Alfred von Sarchel gemeint. Alfred von Sarchel „hat in seiner Schrift de motu cordis zu seiner Zeit den ersten Ver-

such gemacht, die Bedeutung des Herzens für die organischen Wesen in einer eingehenden Untersuchung darzulegen." [1])

Die volle Bedeutung dieser Schrift liesse sich erst durch Vergleich mit den ungedruckten naturwissenschaftlichen Traktaten dieser Zeit ermessen.

Alfred von Sarchel ist für die Geschichte der Theorie des Herzens um so bedeutungsvoller, weil er die physiologischen Anschauungen des Buches „de anima et spiritu" und Avicennas behandelt. Auch der heilige Thomas hat zu dem fälschlich dem heiligen Augustin zugeeigneten Buche: „de anima et spiritu" mit feinem kritischen Takte Stellung genommen. Er schreibt: „Liber iste de Spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensis fuisse: nec est multum curandum de his, quae in eo dicuntur." [2])

---

[1]) Endres im philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft I, 222 ff. Diese Schrift Alfreds von Sarchel, wurde wenigstens zum grossen Teil ediert von Barach, Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, tom. 2. „Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis etc.," Innsbruck 1878. Barach schickt dem Texte eine ausführliche historische Einleitung voraus, in der er sich über den Verfasser, die Abfassungszeit (nicht vor 1220 und nicht nach 1227), über die Lehre vom Sitz der Seele im früheren Mittelalter verbreitet und auch eine Analyse dieser Schrift, sowie auch einen Ueberblick über das Fortleben der in dem Buche de motu cordis entwickelten Ideen gibt. Ueber Alfred von Sarchel (Sereshel) siehe auch: Alexander Halens., Summa theol. p. II. q 87. membr. 1. a. 2. Jean de la Rochelle, de anima, cap. 2. Feret, La Faculté de théologie de Paris I, 273. Hauréau, Mémoire sur deux écrits intitulés: „de motu cordis". Mémoires de l'Institut . . . Acad. des inscript., tom. XXVIII. part. 2., Paris 1876, pag. 317 sqq. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1892, tom. V. 201 et 202. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique part. II. tom. I. p. 65, Paris 1880. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie [8], 2. Teil, S. 262. Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900, p. 250. Cl. Bäumker in Steins Archiv f. Gesch d. Philos., Bd. X, 1897, S 145. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII^ième^ siècle, Fribourg (Suisse) 1899, pag. XXVIII, Anm.

[1]) Quaest. Disp. de anima a. 12. ad 1m. Die Schrift „de anima et spiritu" ist weder vom heiligen Augustin noch von Hugo von St. Viktor

Während nun Alexander von Hales in der Lösung der Frage, ob Christus als Haupt oder als Herz der Kirche zu bezeichnen sei, sich hauptsächlich auf das pseudo-augustînische Buch „de spiritu et anima“ stützt, legt Thomas von Aquin auf Grund seiner Quellenstudien über die Physiologie des menschlichen Herzens wenig Gewicht auf die genannte Schrift. Die Folge davon ist, dass der Aquinate die bezeichnete Frage in ganz anderm Sinne löst wie Wilhelm von Auxerre oder Alexander von Hales.

Von grundlegender Bedeutung für unsre Frage, wie der heilige Thomas auf den Gedanken gekommen ist, dass der heilige Geist das Herz der Kirche sei, ist die nachfolgende Stelle aus Avicenna[1]) (I. Canon. Fen. 1. Doctrin. 5. c. 1.): „Medici a magno philosophorum (i. e. Aristot.) diversificati sunt. Philosophorum namque magnus dixit, quod membrum tribuens et non recipiens est cor; ipsum enim est omnium virtutum prima radix et omnibus aliis membris suas tribuit virtutes, quibus nutriuntur et vivunt et quibus comprehendunt et quibus movent. Medici autem et quidam primorum philosophorum (ut Plato, qui, cum tres animas esse vellet, unicuique eorum etiam membrum quoddam speciale ut sedem addixit: cerebrum, cor et iecur) has virtutes in membris partiti sunt et non dixerunt, quod sit membrum tribuens et non suscipiens. Et Philosophi quidem

---

verfasst. Sie stammt höchst wahrscheinlich von dem Cisterzienser Algerus. Der Aquinate hat hier ebenso wie in der Beurteilung des liber de causis Sinn für historische Kritik an den Tag gelegt. Die Schrift „de anima et spiritu“ ist eine Kompilation aus Schriften des Isidor von Sevilla, Alkuin, Hugo von St. Viktor und Isaak de Stella, eine Art Katechismus der augustinischen Psychologie. Näheres siehe bei Hauréau, Notices et extraits, tom. V. p. 113. Hauréau, Les oeuvres de Hugues de S. Victor, Essai critique, p. 177. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, p. 160. Stöckl, Geschichte der Philos. d. M.-A, Mainz 1864, I. 384 ff. K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychologie, Wien 1876, S. 41 ff. — Histoire littéraire de la France, tom. XII. p. 684.

[1]) Cfr. Averroes in II. de partib. animal., c. 7 et II. Colliget. c. 9. Ueber die scholastische Lehre vom Verhältnisse des Hauptes zum Herzen vgl. auch Vallet, La tête et le coeur. Etude physiologique et morale 2. ed.

sermo, cum subtiliter certificatur, est veracior, sed medicorum sermo in primis cum attenditur est magis manifestus.“

Während sich nun Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales von den physiologischen Anschauungen Platos, des Galenus und der pseudo-augustinischen Schrift de anima et spiritu leiten liessen, hat der heilige Thomas diese Ansichten überwunden und die aristotelische Theorie adoptiert und ausgebaut.

Die Folge dieser Scheidung der Geister ist, dass Thomas von Aquin in ganz andrer Weise als Alexander von Hales und Wilhelm von Auxerre Stellung nimmt zu dem Probleme, ob Christus cor oder caput Ecclesiae zu nennen sei. Der Aquinate konnte nicht dieselbe Antwort geben wie die genannten Autoren und zwar aus dem Grunde, weil er die platonische Trichotomie von drei selbständigen Kräftezentren (Haupt, Herz, Leber) im physischen Organismus endgültig aufgegeben hat. Sein Standpunkt ist hier der aristotelische: „Secundum autem Philosophi sententiam prima pars est cor, quia a corde omnes virtutes animae per corpus diffunduntur“ (S. Thom. in V. Metaph. lect. 1.). Und deswegen hat der Aquinate die Frage, ob Christus als Haupt oder als Herz der Kirche zu gelten habe, dahin beantwortet, dass Christus das Haupt, der heilige Geist aber das Herz der Kirche sei. Der Gedanke, dass der heilige Geist cor Ecclesiae ist, ist nicht bloss ein origineller Gedanke des heiligen Thomas, sondern auch ein tiefer Gedanke. Das Herz ist symbolum naturale der Liebe und sinnbildet deshalb die unendliche Liebesfülle, welche der heilige Geist in der Kirche Gottes ausgiesst.

Das Herz übt den universellsten Einfluss auf den ganzen Organismus aus: „Sic est motus cordis in animali, sicut motus coeli in mundo.“ Auch das Einwirken des göttlichen heiligen Geistes auf das Leben und Sein der Kirche ist das universellste. Der heilige Geist ist die Triebkraft in der Kirche.

Das Herz steht in innigster Beziehung zum physischen Leben überhaupt: „Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur.“ S. Th.

1. II. q. 37. a. 4. Leben ist eben Bewegung von innen heraus, ist eine von innen erfolgende Selbstbewegung des belebten Gegenstandes (S. c. G. I, 97). Auch der heilige Geist wirkt in der Kirche Gottes von innen heraus. Er wirkt lebenspendend im innersten Wesen der Kirche und seine belebende Kraft weckt reiches übernatürliches Leben in den Gliedern des kirchlichen Organismus. Die Zirkulation der Gnade im geistlichen Leib Christi ist Werk des heiligen Geistes. Mit Recht vergleicht man deshalb den heiligen Geist mit dem Herzen. „Spiritus sanctus cor Ecclesiae."

Das Herz ist nach der thomistisch-aristotelischen Physiologie das primum im leiblichen Menschen: „Das Prinzip der Beweguung liegt im Herzen, während die sensitive Tätigkeit sich zumeist im Gehirne äussert. Diejenigen, welche das animalische Leben hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte der Bewegung auffassten, sahen im Herzen das Prinzip der Entstehung des Lebewesens. Diejenigen aber, welche vorzugsweise das Sinnenleben ins Auge fassten, wiesen dem Gehirne die Stelle des Prinzips zu. Diejenigen, welche das Lebewesen nach seiner Tätigkeit überhaupt oder nach einzelnen Tätigkeiten beurteilten, setzten für jede Haupttätigkeit ein spezielles Organ als Prinzip fest. Nach Aristoteles aber ist das Herz der erste Teil, weil vom Herzen alle Kräfte des Lebens auf den Körper überströmen (Secundum autem philosophi sententiam prima pars est cor, quia a corde omnes virtutes animae per corpus diffunduntur)." So der heilige Thomas in V. Metaph. lect. 1.

Aehnlich ist auch der heilige Geist das Erste in der Kirche, ihr Prinzip im eminentesten Sinne. Das Herz ist nach Aristoteles „nihil recipiens et omnia tribuens". So teilt auch der heilige Geist als Wesens- und Lebensprinzip der Kirche die Fülle übernatürlichen Lebens mit. Christus, das Haupt der Kirche, empfängt zwar in keiner Weise irgend welche Vollkommenheit von einem Teile des Leibes der Kirche, aber „in quantum homo recipit virtutem a Spiritu sancto, qui est Ecclesiae cor".[1])

---

[1]) Cursus theol. Salmantic. tract. de incarnat. disp. 16. dub. 1. § 2.

Das menschliche Herz ist verborgen im Leibe und dem Auge nicht sichtbar. Im Zentrum des Organismus entwickelt dasselbe seine vitale Kraft. So ist auch der heilige Geist verborgen und unsichtbar in der Kirche, und sein Wirken ist ein geheimnisvolles, mystisches, dem natürlichen Sinnes- und Geistesauge nicht offenbares. „Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit“ (S. Th. III. q. 8. a. 1. ad 3$^{m}$). „Sankt Thomas nennt,“ wie Konstantin von Schäzler bemerkt, „den heiligen Geist das Herz der Kirche, um damit kundzugeben, dass er ihr unsichtbares Einheitsband und ihr unsichtbares Lebensprinzip sei, im Unterschiede von dem Haupte, welches, da Christus auch als Mensch oder seiner sichtbaren Natur nach das Haupt der Kirche ist, ihre Glieder auch der äusseren Erscheinung nach überragt.“ [1])

Durch die Bezeichnung des heiligen Geistes als des Herzens der Kirche ist sowohl das innere Wirken des hei-

[1]) Dieser Gedanke des heiligen Thomas ist auch beibehalten und ausgeführt von den Kommentatoren Cajetan, Godoy, Salmanticenser usw. Ysambert schreibt: „Licet cor habeat influentiam in corpus sitque aliquid nobilius capite, quia tamen ejus influentia sit occulta et invisibilis, influentia autem capitis magis apparens et visibilis: Ideo Spiritus sanctus, qui invisibiliter unit et vivificat Ecclesiam, rectius comparatur cordi et Christus Dominus, qui per sacramenta, quae sunt visibilia quaedam signa, et per alia id genus illam gubernat, comparatur capiti, ut recte S. Thomas animadvertit.“ Ysambertus in III. q. 8. disp. 1. a. 1. Die oben angeführte Stelle von Schäzler steht in seiner Schrift: „Das Dogma von der Menschwerdung,“ S. 363. — Dörholt äussert sich über denselben Punkt also: „Wie Christus das Haupt des ganzen zu unserm Heile tätigen Organismus, seines mystischen Leibes ist, so ist der heilige Geist das Herz desselben. Er wird so genannt, weil er das unsichtbare, übernatürliche Lebensprinzip und das unsichtbare Einheitsband der Kirche ist. Von ihm haben die Glieder der Kirche ihr übernatürliches Sein und Leben. Selbst das Haupt ist der Menschheit nach in utero Virginis durch ihn gebildet, und nach der Aehnlichkeit des Hauptes bildet er noch jetzt die einzelnen Glieder und schliesst sie dem Haupte an, gliedert sie dem Leibe Christi ein vermittelst der Gnade, die er vom Haupte auf sie überleitet, im Bade der Wiedergeburt.“ Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi, Paderborn 1891, S. 366 u. 367.

ligen Geistes in der Kirche gekennzeichnet wie auch das gegenseitige Verhältnis des heiligen Geistes und Christi in ihrem Einwirken auf die heilige Kirche näher bestimmt. Der Satz: „Spiritus sanctus est cor Ecclesiae“ ist die Zusammenfassung, die kürzeste Aussprache all dessen, was wir über die Beziehung des heiligen Geistes zur Kirche Jesu Christi nach den Texten und Ideen des heiligen Thomas in diesem Abschnitte näher ausgeführt haben.

Der heilige Geist ist das Wesensprinzip, das Herz der Kirche Gottes. In dieser Wahrheit liegt ein grosser Trost und die stärkste Stütze für die heilige Kirche in all den Kämpfen und Angriffen, denen sie besonders auch in unsern Tagen ausgesetzt ist. Kirche und heiliger Geist stehen miteinander in innigster Liebes- und Lebenseinheit. Wer sich deshalb eng an die Kirche anschliesst, in dessen Herzen waltet und wirkt auch der heilige Geist die Werke des Heils. Wir schliessen dieses Kapitel mit den Worten des heiligen Augustin: „Accipimus Spiritum sanctum, si amamus Ecclesiam . . . Credamus, fratres, quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum.“

# IV. Kapitel.

## Christus, das Daseinsprinzip der Kirche (caput Ecclesiae).

Der heilige Geist ist im vollsten Sinne Prinzip der Kirche, er ist ihr innerster Beweger, er ist das lebenspendende Herz der heiligen Kirche.

Aber auch Christus, das menschgewordene Wort Gottes, ist Prinzip der Kirche, er ist Stifter, Gründer und Haupt der Kirche. Die Kirche ist wesentlich ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ (Eph. 5, 25). Der heilige Thomas sagt ganz allgemein: „Ecclesia a Christo sumit principium“ (S. Th. I. q. 92. a. 2 c). Er sagt „sumit“, nicht „sumpsit“ und deutet damit an, dass das ursächliche Verhältnis Christi zur Kirche nicht eine einmalige geschichtliche Tatsache gewesen, sondern dass Christus immerdar Prinzip der Kirche sei und bleibe. Von Christo dem Gottmenschen nimmt unser geistliches Leben, das wir durch die Kirche und in der Kirche leben, seinen Ursprung.[1])

[1]) „Ab ipso Christo secundum humanitatem spiritualem originem sumimus“ (Verit. q. 29. a. 4. ad 16m). Die Salmanticenser bemerken: „Christus est principium totius vitae spiritualis in corpore Ecclesiae . . . principium generale totius perfectionis, qua mysticum corpus abundat“ (Cursus theolog. Salmantic. tract. 21. disp. 6. dub. 1. § 2.). — Konrad Köllin, dieser geistvolle Thomist, spricht sich also aus: „Certe nec a singularibus nec a communitate, sed a domino Jesu Christo initium trahit (sc. Ecclesia) sic originis, sic et perfectionis potestatis juxta illud: „non vos me elegistis, sed ego elegi vos“. Quodlib. 27. fol. 169. — P. de Groot O. Pr.: „Protestantismus

Die innige geheimnisvolle Beziehung Christi zur Kirche hat der heilige Geist unserm analogischen Denken nahegerückt dadurch, dass er den heiligen Paulus den Gedanken niederschreiben liess: *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥ τις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ* (Eph. 1, 22 u. 23).

„Die Kirche Christi Leib! Ein Satz, der nicht tief genug erfasst werden kann.“[1]) Bartholomäus Medina kennzeichnet den hohen Wert der Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, in begeisterten Worten: „Nihil potuit significantius dici ad explicandum, quod omnis operatio, omnis motus, omnis vis et efficacia et energia, quam habent christiani homines, habent a Christo et per Christum: quemadmodum membra a capite vitam et energiam recipiunt, vi cujus agunt et vivunt“ (in III. q. 19. a. 4.).

Diese für die Wesensbestimmung des Christentums und der heiligen Kirche grundlegende Idee vom corpus Christi mysticum ist weiter entwickelt und in ihrer ganzen Tiefe aufgezeigt worden in der Patristik, und „auch die Scholastik, insbesondere der heilige Thomas hat die Fruchtbarkeit dieses paulinischen Lieblingsgedankens erkannt und verwertet“.[2]) Um die Stellung dieses Gedankens beim heiligen Thomas gründlich erfassen zu können, werden zunächst die Wurzeln der thomistischen Auffassung in der Patristik und früheren Scholastik in einer kurzen dogmen-geschichtlichen Uebersicht aufgezeigt werden. Nach einer kurzen Worterklärung des thomistischen Textes wird die Idee des englischen Lehrers von der Beziehung Christi zur Kirche im allgemeinen und unter höheren Gesichtspunkten zu entwickeln sein. Hierauf werden wir Christum als das Prinzip des Werdens und Seins, des Lebens und Strebens der Kirche zu betrachten und die Art und Weise der fortdauernden Wirksamkeit Christi in der Kirche näher zu bestimmen haben. Als Blüte und Krone des Ganzen wird zuletzt die

enim principium efficiens Ecclesiae petit ab individuo, catholici illud institutis objectivis Christi contineri sentiunt“ (Summa Apologet. de Ecclesia q. 2. a. 1 n. 3.).

[1]) Henle, Ephesierbrief, S. 91.

[2]) Morgott, Spender der Sakramente, S. 17.

geheimnisvolle Einheit zwischen Christo und der Kirche sich ergeben.

## § 1. Die Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, in der Patristik und Scholastik.

Die Hauptquelle für die theologischen Untersuchungen ist für den heiligen Thomas stets die Heilige Schrift. Er bezeichnet dieselbe so schön als „cor Christi, quia manifestat cor Christi" (in Ps. XXI, 11).

Die Wahrheit, dass Christus das Haupt der Kirche sei, ist der Sache und dem innersten Zusammenhange nach im Johannisevangelium 1, 14. 16 ausgesprochen. Zu den Schlussworten des Prologs: „plenum gratiae et veritatis" bemerkt deswegen der englische Lehrer: „Tertio modo possunt exponi secundum capitis dignitatem, scilicet inquantum Christus est caput Ecclesiae" (S. Th. in Joann. l. c.)."[1])

Formell ist dieser Gedanke niedergelegt in den Briefen des heiligen Paulus. Sowohl in seiner theologischen Summa (III. q. 8. a. 1 contr.) wie auch im Kommentar zu den Sentenzen (in III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 1. contra) beruft sich der heilige Thomas auf die Stelle: Ephes. 1, 22. 23. In der Erklärung zur bezeichneten Stelle äussert er sich also: „Wenn der heilige Paulus schreibt: „Und ihn (Christum) hat er bestellt zum Haupte usw.", so kennzeichnet er damit die Gewalt Christi über die Kirche. Er stellt zuerst das Verhältnis Christi zur Kirche, sodann das der Kirche zu Christo fest und erklärt schliesslich die Natur dieses Wechselverhältnisses."

In seinen Quaestiones disp. de Verit. q. 29. a. 4. c. findet der heilige Thomas die Tragweite des Wortes: „Christus ist das Haupt der Kirche" am besten erklärt in der Stelle des Kolosserbriefes 1, 18; er fasst deshalb mit dieser Stelle seine eigenen tiefspekulativen Auseinandersetzungen noch kurz zusammen, welche sich somit zum paulinischen

---

[1]) Vgl. K. Weiss, Der Prolog des heiligen Johannes, eine Apologie in Antithesen, S. 173 ff.; ferner die Erklärungen von Haneberg, Grimm, Schanz usw. zu den angeführten Versen.

Schriftwort wie die voll entfaltete Blüte zum Samenkorn verhalten.[1])

Diese paulinischen Stellen (vgl. noch 1. Kor. 11, 3; Eph. 4, 11; 5, 3; Koloss. 2, 10) bilden die Grundlage für die tiefsinnigen Untersuchungen der Väter über die innige Verbindung zwischen Christo und der Kirche. Die paulinische Idee wurde weiter entwickelt von Chrysostomus, Theophylakt, Pseudo-Primasius, Oekumenius u. a. in ihren Erklärungen zu den Briefen des Völkerapostels.[2])

Von grundlegendem Einfluss auf die Gestaltung der Scholastik ist der heilige Augustin auch in dieser Lehre gewesen. „Mit Vorliebe," so bemerkt Dr. Specht,[3]) „pflegt der heilige Augustin das der Kirche eigentümliche Wesen unter dem Bilde des mystischen Leibes Christi darzustellen." An vielen Stellen seiner Werke hat der heilige Augustin seine spekulativ-mystische Theorie von Christo, dem Haupte der Kirche, entwickelt. Was die spätere systematische Theologie hierüber geschrieben, ist bereits von Augustin aufs tiefste gesagt und mit grosser Wärme und Begeisterung dargetan. Besonders herrlich ist seine Auffassung von der zwischen Christo und der Kirche obwaltenden communicatio idiomatum. Auf diese geheimnisvolle Lebenseinheit zwischen Christo und der Kirche zielt auch Augustins Auffassung der Psalmen hin;[4]) hierauf beruht auch seine gross-

---

[1]) Vgl. S. Thom. in Coloss. I. lect. 5. — Die Bedeutung der paulinischen Christologie ist gut charakterisiert bei Müller, Des Apostel Paulus Philipperbrief, S. 89. — Simar, Die Theologie des heiligen Paulus, 1864, S. 207 ff. — Scheeben, Dogmatik, III. Bd., S. 142 ff., wo sich eine eingehende skripturelle Begründung der Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, befindet. — Hehn, Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi, Würzburg 1900, S. 236.

[2]) Die Lehre der Patristik ist gut hierüber zusammengestellt bei Petavius, de incarnatione, l. 12. c. 7. § 8. und Thomassinus, de incarnatioae, l. 6. cap. 7. — Vgl. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligan im christl. Altertum, 1900, S. 38.

[3]) Specht, a. a. O., S. 37.

[4]) Thalhofer, Erklärung der Psalmen [3], S. 41. — Ueber die Lehre des heiligen Augustin vom corpus Christi mysticum, besonders nach der praktischen Seite, handelt Kirsch, a. a. O., S. 145.

artige Anschauung von der Geschichte und den Leiden der Kirche, des Reiches Gottes auf Erden. Die Lehre vom „corpus Christi mysticum“ gewinnt hierdurch auch hohe praktische Gesichtspunkte. Die Lehre des heiligen Augustin ging durch Alkuin, Isidor von Sevilla, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus u. a. über auf den heiligen Thomas von Aquino.

Auch die griechische Patristik bemächtigte sich des paulinischen Gedankens von Christo, dem Haupte der Kirche, und gestaltete ihn ungemein tief aus. Hier sind besonders grundlegend die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita. „Von dem mystischen Christo und seinen Lebensmanifestationen in den sakramentalen Weihen, und nicht von dem historisch-irdischen Gottmenschen handelt das ganze Buch „von der kirchlichen Hierarchie“.“ [1]) „Die Person des mystisch-sakramentalen oder des himmlisch-verklärten Gottmenschen — beide Existenzformen sind dem Areopagiten dem Wesen nach eins — ist das Prinzip aller übernatürlichen Lebensentfaltung, aller religiös-sittlichen Betätigung.“ [2]) Diese Theorie des Areopagiten hat den tiefgehendsten Einfluss ausgeübt. „Nicht bloss die mystische Theologie eines heiligen Bernhard und der Viktoriner, eines Rupert v. Deutz und der Reichersberger, der deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, sondern auch . . . die aristotelische Scholastik des Alexander von Hales, des Albert und Thomas und der echten Thomistenschule trägt areopagitische Elemente in sich.“ [3]) Der Aquinate verweist deshalb in seinen Quaest. disp. de Verit. q. 29. a. 4. u. 5., wo er aufs ausführlichste über die gratia capitis sich äussert, auf den Areopagiten.

An Dionysius Areopagita schliesst sich Maximus Con-

---

[1]) Bach, Dogmengesch. d. M.-A. I, 10.

[2]) Ibid. I, 14.

[3]) Bach, a. a. O., I, 7. — Ueber den Einfluss des Areopagiten auf die Scholastik vgl S. Dionysii Areopagitae opera omnia ed. Corderius, Venetiis 1755, tom. I. pag. X. — Javellus, philos. christ., p. 2. tract. 7. cp. 6. [op. II, 592]. — Langen: „Dionys v. Areopag. u. die Scholastiker“ in Rev. Int. d. Th., 1900, 201—208.

fessor (580—662) an, der in der Mystagogie die Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, tiefgehend entwickelt. „In Johannes von Damaskus († ca. 754) rekapituliert sich nochmal die Arbeit der griechischen Theologie, besonders auf christologischem Gebiete. Er ist der Schlussstein der alten und der Uebergang zu einer neuen Zeit; weil bekanntlich durch Uebertragung ins Lateinische seine Schriften eine Grundlage für die mittelalterliche Theologie des Abendlandes geworden sind.“[1]) Der heilige Thomas nimmt aus Johannes von Damaskus (lib. III. orthod. fidei cp. 25.) den Grundsatz, dass die Menschheit in Christo das Werkzeug seiner Gottheit sei und benüzt diesen Gedanken als Leitsatz für die spekulativ-mystische Weiterbildung der Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi (de Verit. q. 29. a. 5 c. cfr. ibid. a. 7 c.).

Die Lehre von der organischen Lebensgemeinschaft zwischen Christo und der Kirche findet ihre Fortbildung bei Beda, dem Ehrwürdigen,[2]) Skotus Eriugena[3]) und besonders bei Rupert von Deutz († 1135).[4]) Rupert von Deutz, „einer der tiefsinnigsten Denker des Mittelalters“ „beschäftigte sich viel mit dem physiologischen Verhältnisse des historischen, eucharistischen und himmlischen Christus“.[5])

Bach gibt über die Stellung der Frage vom corpus Christi mysticum an der Schwelle der Scholastik das folgende zusammenfassende Urteil: „Das, was die unmittelbare Voraussetzung der Scholastik ist, nämlich die Idee des Hauptes — welche das organische Verhältnis Christi zu seinen Gliedern auch seiner Menscheit nach betont, ist die Grundlage einer lebendigen Christologie und Sakramenten-

---

[1]) Bach, a. a. O., I, 49 u. 50.

[2]) Bach, a. a. O., I, 92.

[3]) Bach, a. a. O., I, 301—304, 309—312 Vgl. Julius Seeg, Joannis Scoti Erig. christologia, Argentorati 1867: über die Schreibweise, Eriugena siehe: Kl. Bäumker in Commers Jahrb. f. Ph. u. sp. Th.; 1893, S. 346.

[4]) Ueber Rupert v. Deutz: Bach, a. a. O., I, 412 ff.; II, 243 ff. Hurter, Nomenclator IV, 21 u. 22; Rocholl, Rupert v. Deutz, Gütersloh 1886.

[5]) Bach, I, 412.

lehre. Diese Momente sind bei den Theologen der vorscholastischen Zeit noch in ihrer Unmittelbarkeit vorhanden, darum gründet ihre Weltanschauung überhaupt auf einem tiefen christlichen Realismus — sie ist prinzipiell christologisch."[1])

Weniger findet sich diese tiefe Ausprägung der Lehre vom corpus Christi mysticum bei den älteren Sentenziasten.[2])

Der positive Charakter dieser Sentenzensammlungen, sowie die durch Abälard hervorgekehrte dialektische Methode,[3]) waren der tief mystischen Durchdringung des Verhältnisses zwischen Christo und der Kirche wenig förderlich. So kommt es, dass dieser Lieblingsgegenstand der früheren Theologen in den Sentenzen des Magister Roland gar keine Berücksichtigung, bei Petrus Lombardus nur eine andeutungsweise Behandlung fand. Wesentliche Verdienste um die Gestaltung der Scholastik hat Hugo von St. Viktor.

Der heilige Thomas bezeichnet die Anschauungen dieses hervorragenden, von Abstammung deutschen Theologen als „dicta magistralia" und spricht ihnen „robur auctoritatis" zu (S. Th. 2, II. q. 5. a. 1.). In seinem Werke „de sacramentis christianae fidei" lib. 2. part. 2. erklärt Hugo von St. Viktor auch das Verhältnis zwischen Christo und der Kirche: „Das Haupt ist Christus, Glied aber (dieses geistlichen Leibes) ist der Christ. Das Haupt ist eines, der Glieder aber sind viele und besteht der eine Leib aus Haupt und Gliedern und in dem einen Leibe ist ein Geist."[4]) Die

---

[1]) Bach, I, 421.

[2]) Sententiae = Aussprüche, Thesen, Quästionen, Abhandlungen, welche man aus den heiligen Vätern, den kirchl. Lehrern u. Kanonensammlungen entnahm. Denifle, Archiv f. Lit.- u. K.-G. d. M.-A. I, 588.

[3]) Vgl. Picavet, Abélard et Alexandre de Halès, createurs de la méthode scolastique; Endres, Ueber den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode, Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft II, 1.

[4]) „Caput enim est Christus, membrum Christianus. Caput unum, membra multa: et constat unum corpus ex capite et membris, et in uno corpore Spiritus unus," de sacr. l. 2. p. 2. c. 1.

heilige Kirche ist der Leib Christi belebt von einem Geiste, durch einen Glauben geeinigt und geheiligt . . . Was ist also die Kirche anders als die Fülle der Gläubigen und die Gesamtheit der Christen?" [1])

Auch Peter von Poitiers hat mit grosser Klarheit und Schärfe die Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, behandelt und namentlich die Frage ins Auge gefasst, ob Christus seiner göttlichen oder menschlichen Natur nach Haupt der Kirche sei.[2])

Petrus Lombardus hat von einer eigentlichen Erklärung der Lehre vom corpus Christi mysticum Abstand genommen. Dagegen finden wir eine eingehende Darstellung dieses Lehrpunktes bei Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales.

Wilhelm von Auxerre[3]) hat in seiner „Summa aurea" eine selbständige, fortgeschrittene Bearbeitung der Sentenzen des Petrus Lombardus geboten. Im 3. Buche, tract. 1. cp. 4. q. 1—8. gibt Wilhelm uns eine vollständige geistvolle Theorie vom mystischen Leibe Christi. Zunächst (l. c. q. 1.) lässt er die Kirche nicht mit Adam, sondern mit Abel beginnen, „der durch seine Jungfräulichkeit und Unschuld ein Typus ist für die geistliche Jungfrauschaft und Unschuld der Kirche". Sodann (q. 2.) lehrt er nach einer kurzen Analyse des Begriffes: „Haupt", dass Christus sowohl nach seiner göttlichen wie menschlichen Natur Haupt der Kirche sei. Er führt hierfür zwei Gründe an: Einfluss, lebenspendendes Einwirken Christi auf die Kirche (Es strömen, wie er sich ausdrückt „sensus et motus spirituales a Christo tamquam a capite in ecclesiam tamquam in corpus") und

[1]) „Ecclesia sancta corpus est Christi, uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata . . . Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum," de sacr. l. 2. p. 2. c. 1.

[2]) Petrus Pictaviensis, Sentent. l. IV. cp. 20.; Migne P. L. 211. col. 1215.

[3]) Ueber Wilhem von Auxerre vgl. Scheeben, Dogmatik. I. Bd. S. 427. Feret, La faculté de théologie de Paris, I, 225—228. — Dionysius Carthusianus bemerkt: „Summa dñi Guilielmi Antisiodorensis episcopi libro Sententiarum in materia et processu correspondet directe." Dionys. Carth. in I. Sent. prolog.

Konformität der menschlichen Natur Christi mit unsrer Natur.

Es sind dies im wesentlichen auch die zwei Hauptgründe, die in weiterer Ausbildung auch beim heiligen Thomas wiederkehren. Zu ausschliessliche Betonung des zweiten Grundes führt Wilhelm zur Behauptung, dass Christus nicht Haupt der Engel sei. In derselben Quästio lehrt er auch eine dreifache Art und Weise des Gnadeneinflusses Christi der menschlichen Natur nach auf die Kirche: „per modum meriti, per modum doctrinae, per modum fidei". Demnach scheint er die Wirksamkeit des Hauptes der Kirche sich nicht als eine physische, sondern als eine moralische zu denken, was auch seiner Auffassung von der Kausalität der heiligen Sakramente entspricht. In q. 3. fragt er sich, ob Christus auch das Haupt Abels gewesen und in der folgenden quaestio erklärt er, warum Christus Haupt und nicht Herz der Kirche sei. Sehr ansprechend sind seine Ausführungen in q. 5. über das Verhältnis des physischen Leibes Christi zum mystischen (corpus Christi naturale — corpus Christi mysticum et gratuitum). Er spricht hier den schönen, auch beim heiligen Thomas wiederkehrenden Gedanken aus: „corpus Christi naturale est sacramentum corporis mystici". In q. 7. u. 8. ist die Einheit zwischen Christo und der Kirche gar zart und innig geschildert, es ist da mit edler Wärme die innige Gottverbundenheit, das freudige Leben in Gott, die bräutliche Liebes- und Lebensvereinigung Christi und der Kirche gezeichnet. Wir finden bei Wilhelm von Auxerre eine recht brauchbare Vorlage für die thomistische Lehre vom caput Ecclesiae. Es mutet uns bei ihm recht wohltuend an die edle Begeisterung und Innigkeit, die über die ganze Darstellung ausgegossen ist. Alles trägt den Stempel der Einfachheit und Klarheit, übertriebenen Symbolismus sucht man bei Wilhelm von Auxerre vergeblich.[1]) Von beson-

[1]) Die Gedanken und die Methode Wilhelms von Auxerre findet sich getreulich nachgeahmt in der ungedruckten Summa theologica des Fr. Joannes de Trevisio ord. praed. Am Schluss dieser Summa beim Explicit ist dieses Verhältnis des Joannes de Trevisio

derem Werte für die Beurteilung der thomistischen Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, ist die Lehre des Alexander von Hales,[1]) dessen Anschauungen und Methode für die Fortentwickung der Scholastik von hoher Bedeutung gewesen.

Die Darstellung des Alexander von Hales ist auch hierüber eine sehr ausführliche. „Scribit plenissime Alexander" bemerkt Dionysius Carthusianus in seinem Kommentar zu den Sentenzen (in III. Sent. dist. 13. q. 3.). Alexander entwickelt seine Theorie an der gratia capitis im dritten Teile seiner ausgedehnten theologischen Summa, quaest. 12, membr. 2. a. 1—3. und membr. 3.

Ausgehend von der Lehre des heiligen Paulus im Ephesierbrief unterscheidet der „Doctor irrefragabilis" einen doppelten Gnadeneinfluss Gottes auf die Menschheit, einen unmittelbaren (auctoritative et in propria ratione causae efficientis) und einen mittelbaren (per medium fidei, meriti, desiderii). Hierauf stellt er sich die Frage, inwiefern Christus das Haupt der Kirche sei und gibt hierauf die Antwort: „Christus proprie dicitur caput ratione influentiae . . . Christus influit Ecclesiae spiritualiter sensum motumque, sensum per fidem, motum per caritatem" (S Th. III. q. 12. membr. 2. a. 1. § 1 resol.). Die physiologische Grundlage für die Anwendung des Begriffes „Haupt" auf die Stellung Christi zur Kirche entnimmt er der pseudo-augustinischen Schrift: „de spiritu et anima". Demgemäss unterscheidet er eine dreifache Kraft der Seele in Bezug auf den Leib: „vis naturalis in hepate, vis vitalis in corde, vis animalis in

---

zum Magister Guilelmus Altisiodorensis besonders hervorgehoben. Ein Manuskript dieser interessanten Summa, welche wir an einer andern Stelle besprechen werden, befindet sich im Vatikan: Cod. Vatic. Lat. 1187. Ueber die gratia capitis handelt Joh. von Trevisio im cap. 39: „De dignitate Christi, qua dicitur caput Ecclesiae" (Cod. cit fol. 23.). Die Darstellung des Autors ist auch in diesem Punkte im wesentlichen eine Rekapitulation der 8 Quästionen Wilhelms von Auxerre.

[1]) Alex. v. Hales, Summa Theol. ed. Venetiis 1576. — Ueber die Lehre des Alex. v. Hales von der gratia capitis vgl. Schäzler, Wirksamkeit der Sakramente, S. 105 ff.

cerebro". Hierauf baut er den Nachweis auf, dass Christus Haupt der Kirche sei. „Communiter" ist nach seiner Lehre die heilige Dreifaltigkeit Haupt der Kirche, „proprie" aber ist es Jesus Christus. Die Wirksamkeit Christi auf die Kirche betätigt sich dreifach: „per modum meriti, per modum exemplaris, per modum capitis". Beim heiligen Thomas schliesst der Begriff „Haupt" sowohl das Verdienst wie auch das Beispiel Christi in sich. Ueberhaupt ist die thomistische Darstellung viel klarer, durchsichtiger und präciser als die des Alexander von Hales.[1])

Alexander von Hales hat einen tiefgreifenden Einfluss auf die Entwicklung der Scholastik ausgeübt. Namentlich schliesst sich sein Schüler, der heilige Bonaventura, an seinen Meister an, den er pietätsvoll bezeichnet als „fratrem Alexandrum de Ales, Patrem et Magistrum nostrum" (Bonav. in II. Sent. dist. 23. a. 2. q. 3.).

Die Darstellung des seraphischen Lehrers ist um so bedeutungsvoller, weil sein klassischer Sentenzenkommentar der Ausdruck der damaligen doctrina communis und somit die unmittelbare Vorlage seines heiligen Freundes Thomas von Aquino ist.[2]) Die Behandlung dieses Punktes bei Bonaventura ist eine anziehende und erhebende. „Bonaventura circa haec pulchre conscribit" (Dionys. Carthus. in III. Sent. dist. 13. q. 3.).

Der heilige Bonaventura bespricht in III. Sent. dist. 13. a. 2. die gratia capitis unter drei Gesichtspunkten: quantum ad essentiam (q. 1.), quantum ad differentiam (q. 2.), quantum ad influentiam (q. 3.). Er bemerkt, dass der Be-

---

[1]) Es zeigt sich auch hier die „prolixitas" des Alex. von Hales, von der ein Brief Alexanders IV. vom 28. Juli 1256 an den Franziskanerprovinzial in Frankreich spricht (cfr. Sbaralea, Bullarium Franciscanum, tom. II. pag. 151.).

[2]) Ueber den Einfluss des heiligen Bonaventura auf den Aquinaten vgl. Leopold Chérancé O. M. C, Saint Bonaventure, Paris 1899, ch. IX. — Ferner findet sich in den Noten der neuen Bonaventuraausgabe viel Material über das Verhältnis der beiden grossen Scholastiker. Der Charakter des Sentenzenwerkes des heiligen Bonaventura als „doctrina communis" ist von ihm selbst ausgesprochen: in III. Sent. dist. 40. dub. 3. circa finem, cfr.: Prolegomena der Herausgeber zu III. Sent., pag. III.

griff „caput“ metaphorisch (transsumptive) und in sehr zutreffender Weise (valde rationabiliter) die Wirksamkeit Christi in der Kirche bezeichne.

Was das Wesen der gratia capitis betrifft, so identifiziert der heilige Lehrer dieselbe sachlich mit der heiligmachenden Gnade in Christo.[1]) Diese Wesensbestimmung der Gnade des Hauptes bezeichnet einen wesentlichen Fortschritt über Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales hinaus. Die Lehre des heiligen Bonaventura zeichnet sich durch grosse Klarheit und Präcision aus.

Sehr eingehend hat die Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, auch behandelt ein weiterer Vertreter der Franziskanerschule, Richard von Mediavilla. Er behandelt diese Lehre in seinem geistvollen Sentenzenkommentar (in III. Sent. dist. 13. a 2. q. 1. 2. 3.). Er hält sich an den paulinischen Text, vermeidet überflüssige Allegorien und Symbolisierungen und betont namentlich, dass die Kirche kein mechanischer, homogener Körper sei, sondern vielmehr einem organischen, heterogenen Leibe gleiche. Richard bezieht sich oft auf Augustin. Da zwischen Richard und Thomas von Aquino viele Berührungspunkte sich finden, werden bei Darstellung der thomistischen Lehre parallele Stellen aus ersterem angeführt werden. Unlängst hat Seeberg in seiner Theologie des Johannes Duns Skotus das System des Richard von Mediavilla entwickelt und auch seine Lehre von der gratia capitis vorgetragen.[2])

[1]) So interpretieren mit Recht die gelehrten Herausgeber der neuesten Prachtausgabe von Quaracchi das ziemlich schwierige corpus der q. 2. mit Herbeiziehung der solutiones ad 3m et 4m. Das Verhältnis der gratia capitis zur gratia unionis, stellt Bonaventura also fest: „gratia enim capitis, quae attenditur in influentia et praesidentia Christi respectu aliorum naturali ordine praesupponit unionem, ratione cujus ille homo ceteris ineffabiliter antecellit“ in III. Sent. dist. 13. a. 2. q. 2. ad 3m. Ueber die Lehre des heiligen Bonaventura und überhaupt der Franziskanerschule von dem Verhältnis Christi zur heiligen Kirche vgl. P. Marcellino da Civezza, Il Breviloquium super libros Sententiarum di Frate Gherardino da Prato O. M., Prato 1882, pag. 679 sq.

[2]) Seeberg verbreitet sich über Richard von Middletown a. a.

In der Dominikanerschule hat Albert d. Gr. (III. Sent. dist. 13.) die Stellung Christi zur Kirche also gekennzeichnet: „Das Haupt steht in dreifacher Beziehung zum Leibe. Es ist Prinzip für die Sinne und die Bewegung des Leibes. Es macht den Leib durch Mitteilung der Sinneskräfte sich ähnlich, das Haupt besitzt dieselbe Natur wie der übrige Leib. Aehnlich ist das Verhältnis des geistlichen Hauptes („caput spirituale, quod est Christus") zur Kirche. Als effektives Prinzip übernatürlichen Lebens ist Christus seiner göttlichen Natur nach Haupt der Kirche, als effektives und Aehnlichkeit mit sich erzeugendes Prinzip ist er Haupt der Seligen und im Gnadenstande sich Befindenden. Seiner menschlichen Natur nach ist er nur Haupt der Menschen." Auch Alberts Schüler und Ordensgenosse Ulrich von Strassburg hat in seiner herrlichen Summa die Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, im engen Anschluss an die Heilige Schrift erörtert.[1])

Die persönliche Gnade Christi wird, insofern sie durch ihre überfliessende Fülle auf die Menschen sich ergiesst, Gnade des Hauptes genannt. Christus ist nach der Lehre Ulrichs weder lediglich als Gott noch lediglich als Mensch, sondern vielmehr als Gottmensch Haupt der Kirche. Die Wirksamkeit Christi als des Hauptes auf seinen mystischen Leib wird durch eine Paraphrase von Ephes. 4, 15. 16 veranschaulicht. Desgleichen wird durch mehrere Schriftstellen die innige Liebes- und Lebenseinheit zwischen Christo und der Kirche hervorgehoben. Ueberhaupt versteht es Ulrich von Strassburg wie in andern Fragen so auch hier, seine

O., S. 16—33. Seite 23 handelt er über die Lehre Richards von der gratia capitis: „In diesem Zusammenhang hat er (nämlich Richard) aber eine Betrachtung über die Kirche vorgetragen, die von höchstem Interesse ist, weil der durch sie ausgedrückte Gedanke in der lehrhaften Literatur des Mittelalters überaus selten ist." Dazu sei bemerkt, dass Richards Lehre in diesem Punkte mit Bonaventura und Thomas und den andern Scholastikern übereinstimmt, ohne einen „überaus seltenen" Gedanken beizubringen.

[1]) Ulrich von Strassburg behandelt die Lehre von der gratia capitis in seiner Summa, liber V. tract. 1. cap. 12. Cod. Vatic. Lat. 1311. fol. 140.

spekulativen Auffassungen aus Texten der Heiligen Schrift hervorgehen zu lassen, wodurch seine Darstellung zugleich einen positiven Untergrund, eine originelle, von dialektischen Schablonen unbeeinflusste Fassung und eine gemütvolle mystische Stimmung empfängt. Freilich eignet seiner Erörterung nicht die Durchsichtigkeit und Klarheit eines heiligen Thomas. An die Ausführung über Christum, als das Haupt der Kirche, reiht er ähnlich wie der Aquinate einen ziemlich eingehenden Exkurs über den „diabolus tamquam caput malorum“ an. Durch diese Gegenüberstellung wird die ethische Seite des katholischen Kirchenbegriffs betont. Das Reich Gottes, der Gnade, der Wahrheit und Heiligkeit erscheint im Gegensatz zum Reiche des Bösen und der Sünde, der Lüge und der Finsternis. Auch sonst bringt Ulrich von Strassburg in seiner Christologie tiefsinnige Gedanken über das Verhältnis zwischen Christo und der Kirche, so z. B. im Kapitel über die messianischen Aemter des Erlösers.

Am inhaltsvollsten aber und in der ansprechendsten Weise hat der heilige Thomas von Aquin diesen Lehrpunkt dargestellt, so dass Dionysius Carthusianus mit Recht bemerken kann: „S. Thomas de his, quemadmodum et de ceteris elegantissime scribens.“ [1]) Der englische Lehrer sieht besonders in seiner theologischen Summa von den ausführlichen, vielfach allzu symbolischen Erörterungen früherer Theologen über das corpus Christi mysticum vollständig ab und geht direkt auf die Beweisgänge des heiligen Paulus zurück, die er kurz und klar analysiert. Godoy O. Pr. sagt deswegen ganz treffend: „Ratio, qua Paulus probat Christum esse caput Ecclesiae, est ipsissima D. Thomae ratio in praesenti.“ [2]) Die Lehre des heiligen Thomas über den geistlichen Leib Christi ist nicht blosse Mystik oder fromme Bibelexegese, nein, auch hier zeigt der heilige Lehrer sich als Metaphysiker und Dogmatiker. Dass er auf diese Lehre ein besonderes Gewicht legt, geht daraus hervor, dass diese Lehre ihm als Erklärungsgrund andrer Wahr-

---

[1]) Dionys. Carthus. in III. Sent. dist. 13. q. 3.

[2]) Godoy O. Pr., Disp. theol. in III, tom. 2. tract. 6. disp. 28. § 1.

heiten dient, namentlich in der Sakramentenlehre. „Am meisten," schreibt Schanz,[1]) „hat Thomas von Aquin diesen Gedanken ausgeführt, indem er in der Lehre von der Menschwerdung das Verhältnis Christi als des Hauptes zur Kirche als dem Leibe näher untersuchte und die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente daran anschloss." Für das Verständnis des Wesens der Kirche ist des Aquinaten Lehre vom corpus mysticum in vielen Stücken wertvoller und inhaltlicher als die seiner Vorgänger. Von den Schülern des heiligen Thomas hält sich Petrus von Tarantasia in der Lehre von der gratia capitis an den Gedankengang der Q. Disp. de Verit. 29. a. 4. des heiligen Thomas. Aegidius von Rom hat die Sentenzen nur bis dist. 11. a. 2. q. 2. des 3. Buches kommentiert. Das im 16. Jahrhundert dazu gemachte Supplement hat wenig Bedeutung. Während Herväus Natalis und Thomas von Strassburg über Christum als das Haupt der Kirche sich nicht ausdrücklich äussern, gibt Petrus von Palude in seinem Sentenzenwerke (III. dist. 13.) eine gedrängte Darstellung dieses Gegenstandes im engsten Anschluss an den Text der Summa des Aquinaten.

## § 2. Der Text des heiligen Thomas von Aquin.

Mittelpunkt der thomistischen Lehre über das Verhältnis Christi zur Kirche ist die q. 8. des 3. Teiles der theologischen Summa.[2]) Die hier niedergelegte Lehre des Aquinaten findet ihre Ergänzung und Erläuterung durch die Parallelstellen in III. Sent. dist. 13. und Q. Disp. de Verit. q. 29. a. 4. u. 5., Compend. theol. cp. 215. sowie durch die betreffenden Abschnitte in des Aquinaten Kommentaren zu

[1]) Schanz, Die Kirche und die Sakramente, Tübinger theol. Quartal-Schrift 1891, S. 56 u. 57.

[2]) Ueber den Zusammenhang und Aufbau von q. 8. vgl. Nazarius in III. q. 8., ferner Grandi, Cursus theologicus, tom. III. in S. Th. III q. 8. — Ysambert zerlegt die ganze q. 8. in zwei Teile: „I. De Christo Domino tamquam capite totius Ecclesiae, hominum et angelorum. II. Quid sit gratia capitis, per quid Christus illam habuerit et an illi soli competat."

den paulinischen Briefen.[1]) Namentlich sind die Ausführungen in de Verit. q. 29. a. 4. u. 5. für das Verständnis auch dieses Lehrpunktes hochbedeutsam, da ja die Quaestiones disputatae „den Schlüssel zum Verständnisse aller seiner Werke bilden, indem sie am besten in seine Anschauungs-, Ausdrucks- und Behandlungsweise einführen".[2])

Christus ist das Haupt der Kirche. Was die theologische Währung dieses Satzes betrifft, so ist derselbe eine propositio de fide in der Heiligen Schrift (Ephes. 1, 22; 4, 15; 5, 3; 1. Kor. 11, 3; Koloss. 1, 18 u. 2, 10) ausdrücklichst beurkundet und auch im kirchlichen Lehrwort enthalten (Trid. sess. VI. cp. 16.). Die Salmanticenser, Toletus u. a. bezeichnen demnach auch obigen Satz als de fide, während derselbe nach Godoy „einmütige Lehre aller Theologen"[3]) und nach Medina eine conclussio „certissima" ist.

Wenn wir obige Thesis vom logischen Standpunkte aus analysieren, so handelt es sich um einen bildlichen Ausdruck.[4]) Solch biblische Bilder haben gleichsam sakramen-

---

[1]) S. Thomae Comment. in I. Corinth. cp. 12. lect. 3.; Ephes. cp. 1. lect. 7. u. 8., ibid. cp. 4. lect. 4. u. 5. — Coloss. cp. 1. lect. 5.

[2]) Scheeben, Dogmatik, I. Bd., S. 433.

[3]) „Concors et omnium theologorum sententia" Godoy in l. c.

[4]) Der heilige Thomas äussert sich hierüber unter verschiedenen Wendungen: „Secundum similitudinem humani capitis" — „spiritualiter." S. Th. III. q. 8. a. 1 c. — corpus similitudinarie dictum" ibid. ad 2m — in metaphoricis locationibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia" ibid. — per transsumptionem. De verit. q. 29. a. 4 c. — Turrecremata findet in dem Worte: „mysticum" den metaphorischen Charakter des paulinischen Satzes von der Kirche als dem corpus Christi angedeutet: „Communius tamen Ecclesia denominatur mysticum a quarta significatione videlicet quia figurativum sive per figuram sive per similitudinem dictum est." (Summa de Ecclesia I, 43.) — Dagegen schreibt Wilhelm von Auxerre: „Corpus mysticum sive gratuitum."

Die Salmanticenser schreiben: „Observandum est, quod licet esse caput Ecclesiae praedicetur vere de Christo . . . tamen praedicatio non est propria, sed metaphorica sive in sensu translatitio. Quod notamus contra Cipullum ad hunc a. 1. dub. unic. concl. 1. et 2., ubi conatur suadere, quod, si hoc complexum „caput Ecclesiae" sumatur in vi unius dictionis, dicatur cum proprietate de

talen Charakter, sie sind Zeichen heiliger Wahrheit („similitudo — rei veritas“ q. 8. a. 1. ad 2m). Um diese innere Idee, welche im Bilde uns entgegentritt, zu erfassen, werden die Hauptzüge des Bildes zu betrachten sein. Der heilige Thomas bemerkt mit Recht: „In metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia“ (S. Th. III. q. 8. a. 1. ad 2m). Mit dieser methodischen Bemerkung stellt sich der englische Lehrer den übertriebenen mystisch-symbolischen Darlegungen andrer Autoren entgegen, welche vielfach in übertriebener und mitunter an Spielerei grenzender Weise das Bild vom corpus Christi mysticum ausgeführt haben.[1])

In Erklärung der paulinischen Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi[2]) hat der heilige Thomas seinen klaren Geistesblick stets auf den Inhalt des Bildes, nicht so fast auf das Bild selbst gerichtet, so dass man bei seinen streng abstrakten Darlegungen beinahe auf den metaphorischen Charakter des „corpus Christi mysticum“ vergessen könnte. Es ist dies ganz nach Art des heiligen Paulus und des heiligen Augustin, von denen Specht sagt:[3])

---

Christo. Sed fallitur hic autor et agit contra D. Thomam, in hoc a. 1. ad 1m, ubi manifeste supponit Christum dici caput Ecclesiae per metaphoram.“ Curs. theol. tom. IX. tract. 21. q. 8. disp. 16 dub. 1. § 1.

[1]) Als Beispiel eines solch übertriebenen Symbolismus kann auch Turrecremata gelten, der den paulinischen Gedanken durch den Bilderreichtum des Hohenliedes sehr breit dargelegt hat.

[2]) Dieses Bild vom Leibe wird auch auf die Gesellschaften überhaupt, besonders auf den Staat angewendet. Im 4. (unechten) Buche des teilweise vom heiligen Thomas stammenden opusculum de regimine principum c. 23. wird Aristoteles hierfür zitiert. „Et ex hac quidem ratione motus fuit Philosophus assimilare rempublicam seu politiam naturali et organico corpori.“ Dieser Vergleich wurde besonders betont von Comte, Littré, Spencer u. a. Vgl. auch Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, Tübingen 1896. — In neuester Zeit hat auch Paul von Lilienfeld eine Parallele zwischen dem physischen und sozialen Organismus gezogen in seinem Werke: „Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft.“ Bd. I. Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus. Bd. III. Die soziale Psychophysik. Bd. IV. Die soziale Physiologie.

[3]) Specht, a. a. O., S. 38.

„Wie schon bei Paulus Bild und Sache teilweise zusammenfliessen, so auch bei Augustin. Dies ist begreiflich; denn der Name „Leib", von der Kirche gebraucht, ist ebensowenig ein bloss bildlicher Ausdruck, als der Name „Christus", welchen der Erlöser trägt, oder der Name „Sohn", womit die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit bezeichnet wird, sondern ein dogmatischer Terminus von hervorragender Bedeutung." Aehnlich äussert sich Döllinger:[1]) „Das reichhaltigste und lehrvollste Bild der Kirche ist aber das, dessen Paulus sich mit Vorliebe bedient, das eines organischen Leibes, des Leibes Christi, den er mit seinem Geiste erfüllt, wobei Bild und Sache ihm teilweise zusammenfliessen." In scholastischer Form bringt Grandi O. Pr. diesen Gedanken also zum Ausdruck:[2]) „Utrum solum metaphorice Christus Dominus dicatur caput Ecclesiae, an vero etiam proprie? Resp.: Si attendatur id, a quo impositum fuit hoc nomen caput, Christus Dominus metaphorice asseritur caput Ecclesiae. Si vero attendatur id, ad quod significandum fuit impositum hoc nomen, Christus Dominus proprie enuntiatur caput Ecclesiae."

Christus est caput Ecclesiae oder wie der heilige Thomas (De Verit. q. 29. a. 4 c.) die These formuliert: „Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiae."

Christus. Wenn gesagt wird, dass Christus „secundum humanitatem" Haupt der Kirche sei, so ist dieses „secundum humanitatem" nicht in redupliklativem, sondern spezifikativem Sinne zu verstehen. Das obige „simul" schliesst erstere Annahme aus. Wenn wir das „secundum humanitatem" noch in seine beiden Konstitutive zerlegen, so ist Christus seiner Menschheit nach complexive, nicht divisive Haupt der Kirche und zwar primär der Seele nach, secundär dem Leibe nach. (S. Th. III. q. 8. a. 2.)

est. Durch diese Kopula ist die Realität des Hauptseins Christi betont. Durch die Präsensform ist die immer-

[1]) Döllinger, Christentum u. Kirche, Rgsbg. 1860, S. 221 u. 222.

[2]) Grandi O. Pr., Cursus theologicus juxta mentem D. Thomae Aquinatis, Venetiis 1691, tom. III. Comm. in S. Th. III. q. 8.

währende Dauer dieser innigen Beziehung Christi zur Kirche ausgedrückt.

caput. Indem von Christo ausgesagt wird, dass er Haupt der Kirche sei, werden ihm in Bezug auf die Kirche alle Vorzüge zugeteilt, die dem physischen Haupte dem Leibe gegenüber zukommen. Bestimmt man das Verhältnis des Hauptes zum Leibe als ein Verhältnis der Würde (dignitas), des Prinzips (principium), der Leitung (directio) und der Naturgleichheit (conformitas), so ist Christus seiner Gottheit nach Haupt der Kirche in den drei ersten Beziehungen. Der Menschheit nach ist er Haupt in allen vier Beziehungen, wobei namentlich die conformitas secundum naturam als spezifisches Moment erscheint. (III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 1 c.) In der Q. Disp. De Verit. 29. a. 4. leitet der Aquinate die Unterschiede und Vorzüge Christi als des Hauptes der Kirche gegenüber seinem mystischen Leib grade aus der Konformität mit den Gliedern in der Weise her, dass der Gemeinsamkeit der Natur (conformitas secundum naturam) die hohe Würde und Gnadenfülle (dignitas), der Gemeinsamkeit der Ordnung die oberste Leitung (gubernatio) und der Gemeinsamkeit des inneren Zusammenhanges (continuitas) der wirksame Einfluss (influentia) Christi auf die Glieder seines geistlichen Leibes entspricht. (Vgl. Koloss. 1, 18.)

In seiner theologischen Summa (S. Th. III. q. 8. a. 1.) bringt der englische Lehrer das in seinen früheren Werken Gesagte auf den einfachsten Ausdruck, indem Christus der Ordnung nach (ordo) wegen der hypostatischen Union als der höchste (Röm. 8, 29), der Vollkommenheit (perfectio) nach als voll von Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14), der Wirkkraft nach (virtus, influxus) als lebenvermittelndes Prinzip der Kirche erscheint (Joh. 1, 16).

Ecclesiae. Hiermit ist der Terminus, die Extensivität des Hauptseins Christi angedeutet und zwar im universellsten Sinne. Christus ist Haupt der Menschen teils dem Akt teils der Potenz nach. Dem Akt nach ist er Haupt der Seligen, der Gerechten und wenigstens in unvollkommener Weise auch der gläubigen Todsünder. Die Ungläu-

bigen sind der Potenz nach Glieder des mystischen Leibes Christi. Christus ist auch Haupt der Engel.[1])

## § 3. Die Person Jesu Christi und die Idee der Kirche.

Die Idee von Christo, als Haupt der Kirche, ist eine unvergleichlich fruchtbare Idee, sie ist der „tiefere theologische Grund für dieses im Organismus der Uebernatur geheimnisvolle perennierende Wirken und Walten des Gottmenschen“,[2]) sie bringt Licht und Klarheit für die mystische Auffassung des Uebernatürlichen und für die spekulative Durchdringung der Heilswahrheit. „In der Lehre von der Gnade des Hauptes,“ bemerkt Konstantin v. Schäzler,[3]) „findet das mystische Bedürfnis reichliche Befriedigung. Der Fruchtbarkeit dieser Idee verdanken zum grossen Teil die erwärmende Tiefe ihrer Betrachtung die grossen Vertreter mystischer Wissenschaft im Mittelalter, eine Freude und ein Segen der Kirche.“

Die Lehre von der Gnade des Hauptes ist ein Angelpunkt der theologischen Spekulation, sie eröffnet herrliche Ausblicke für die Christologie, Soteriologie, Sakramentenlehre, sie verhilft zu einem tieferen Verständnis des Wesens der Kirche.

Grade die Stelle des heiligen Thomas: S. Th. III. q. 8· ist es, „welche die spekulativ-mystische Theorie von der Kirche enthält“.[4]) Wir stellen deshalb im folgenden mit dem englischen Lehrer das Verhältnis des Gottmenschen

---

[1]) Zur näheren Worterklärung des thomistischen Textes vgl. die Kommentare von Godoy, Medices, Ysambert, Grandi, Marinis u. andere. Wir wollten hier nur eine gedrängte Skizze vom thomistischen Wortlaut geben, die durch die nun folgende Darlegung der thomistischen Ideen Ergänzung und Beleuchtung erfahren soll.

[2]) Morgott, Spender der heiligen Sakramente, S. 17.

[3]) Schäzler, Wirksamkeit der heiligen Sakramente, S. 120. — Deswegen stellt auch P. Meynard O. Pr. die Lehre von der gratia capitis an die Spitze seiner Mystik. Cfr. Traité de la vie intérieure. Théologie ascétique et mystique par P. Meynard O. Pr., [2] 1889. tom. I. pag. 11 sqq.

[4]) Portmann, Das System der theol. Summa des heiligen Thomas von Aquin, Luzern 1885, S. 70.

Jesu Christi zur Kirche in seiner Möglichkeit, Wirklichkeit und Wirksamkeit in grossen Umrissen fest.

Das Sein und Leben der Kirche ist schon in der Menschwerdung Jesu Christi präformiert. Durch die Inkarnation des Logos hat sich ein Verhältnis Christi zur Menschheit, „habitudo Christi ad genus humanum" (S. Th. III. q. 7. a. 1.) gebildet, das von Christo selbst als Kirche dargestellt wurde, ein Verhältnis, das in der hypostatischen Union seinen Ideal- und Realgrund hat. „Die in der Kirche verwirklichte Gottesoffenbarung ist die fortwährende Darstellung der persönlichen Vereinigung Gottes mit einer menschlichen Natur".[1])

Das innerste und innigste Verhältnis der menschlichen Natur Jesu Christi zur göttlichen Person des Logos in der hypostatischen Union bildet die reale Grundlage für die Ausgestaltung und Verwirklichung jener innigen geheimnisvollen Annäherung und Verbindung des Menschengeschlechtes mit Gott, wie sie in der Kirche und durch die Kirche besteht.

Eine Analyse des Verhältnisses zwischen der menschlichen Natur und der Gottheit Christi ergibt die drei folgenden Momente:

a) Wenn wir die göttliche Natur ins Auge fassen, so finden wir die Quelle der unendlichen Gnadenfülle Christi.

b) Betrachten wir die menschliche Natur in Christo, so sehen wir die Konformität Christi, insofern er Mensch ist, mit uns Menschen.

c) Wenn wir das Verhältnis beider Naturen in Christo ins Auge fassen, so erscheint die menschliche Natur als das Werkzeug der göttlichen Natur.

a) Gott ist die Ursache und die Quelle aller Gnade.[2]) Je näher aber etwas dem tätigen Einflusse der Ursache ist, desto reichlicher empfängt es von derselben.[3])

---

[1]) Schäzler, Dogma von der Menschwerdung, S. 360.

[2]) S. Th. I. II. q. 112. a. 1.

[3]) „Quanto aliquod receptivum proprinquius est causae influenti, tanto abundantius recipit" S. Th. III. q. 7. a. 9 c.; ibid. a. 1 c.; III. q. 27. a. 4.

Es hat dieses Prinzip in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung volle Geltung.[1])

Die menschliche Seele Christi aber ist in der denkbar innigsten Weise mit dem Logos, der Quelle und Ursache des himmlischen Gnadenlichtes, vereinigt.

Daraus ergibt sich für die Seele Christi eine unvergleichliche „plenitudo gratiae“. Ja, diese persönliche Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in Christo, diese höchste Gottesnähe ist schon selbst die höchste Gnade Christi, die „gratia unionis“, der Urgrund aller Gnadengaben für die heiligste Seele des Gottmenschen. Diese Gnade der Einigung hat in Christo zunächst ein unbeschreiblich hohes Mass der heiligmachenden Gnade zur Folge, gradeso wie die Sonne glänzende Strahlen von sich aussendet. „Gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem sicut splendor solem“ S. Th. III. q. 7. a. 13 c.

Wir haben also zwei Gesichtspunkte im Auge zu behalten: Fürs erste finden wir in Christo eine eminente Gnadenfülle. Denn Jesu heiligste Seele „besitzt alles, was unter den Begriff Gnade fallen kann und es wird ihm nicht nach Mass und Grenze verliehen die Fülle der Gnade“ (ibid. a. 12 c,). Fürs zweite müssen wir den letzten Grund dieses Uebermasses an Gnade in der hypostatischen Union, in der gratia unionis, in der Gottesverbundenheit[2]) der Seele

[1]) Der heilige Thomas veranschaulicht dieses von ihm oft ausgesprochene und angewendete Prinzip gern durch die Analogie von der Aussgiessung des Lichtes und der Mitteilung von Wärme.

Die Analogie von der Mitteilung des Lichtes findet sich auch bei Alexander von Hales: S. Th. III. q. 12. membr. 1. a. 2. § 1 resol. — Thomas von Strassburg gebraucht hierfür ein andres schönes Bild: „Sicut rivulus quanto propinquior fonti, tanto intensius et limpidius recipit influentiam fontis, sic Christus per gratiam unionis existens propinquissimus fonti omnis gratiae, puta, ipsi naturae divinae, intensissime recipit habitum divinae gratiae“ (in III. Sent. dist. 13. q. 1. a. 2. ed. Genuae 1585). Uebrigens findet sich die Analogie von der Mitteilung des Sonnenlichtes auch bei Dionysius Areopagita, Plato, Philo, Proklus u. Plotin. Vgl. Koch, Pseudo-Dionys., S. 230 ff.

[2]) „Secundum propinquitatem ad Deum etc.“ (S. Th. III.

Christi bestimmen. „Propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius". (III. q. 8. a. 4 c.)

Diese in der hypostatischen Union gründende Ueberfülle der Gnade Christi ist der Grund, warum diese Gnade von Christo auch auf andre überströmt. „Gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura" (III. q. 7. a. 11 c.). — „Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios" (III. q. 7. a. 9 c.). Schäzler bemerkt deswegen mit Recht:[1]) „Die physisch-ethische Vollkommenheit der Seele Christi ist die Wurzel seiner charismatischen Zeugungskraft."

Der heilige Thomas geht auch hier von einem metaphysischen Grundgesetze aus, indem er also sich äussert:[2]) Weil jedwedes Wesen tätig ist, insofern es wirkliches Sein ist, so muss notwendig ein und derselbe Akt sein, wodurch etwas überhaupt ist und wodurch es tätig ist, wie es ein und dieselbe Wärme ist, wodurch das Feuer warm ist und wodurch es erwärmt. Jedoch nicht jeder Akt, wodurch etwas ein Sein hat, genügt dazu, Prinzip einer Tätigkeit zu sein, die sich auch auf andre Wesen erstreckt. Da nämlich das tätige Prinzip höher steht als das leidende, so muss dem Agens, das auf andres wirkt, der Akt in einem hervorragenden Grade („secundum eminentiam quandam") eigen sein. Nun ist aber von der Seele Jesu Christi die Gnade

---

q. 8. a. 1 c. — „Propter **maximam conjunctionem ejus ad Deum** sc. secundum unionem porsonalem." (S. Th. III. q. 8. a. 4.)

[1]) Schäzler, Wirksamkeit der heiligen Sakramente, S. 116.

[2]) S. Th. III. q. 8. a. 5 c. Vgl. S. **Bonaventura** in III. Sent dist. 13. a. 2. q. 2.; ferner die Kommentare von Cajetan, Medina, Suarez i. h. l. – Der heilige Thomas schreibt a. a. O.: „Quia unumquodque agit, inquantum est ens actu, oportet, quod idem sit actus, quo aliquid est actu et quo agit, sicut idem est calor, quo ignis est calidus et quo calefacit. Non tamen omnis actus, quo aliquid est actu, sufficit ad hoc, quod sit principium agendi in alia: cum enim agens sit praestantius patiente . . ., oportet, quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam . . . In anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam: et ideo ex eminentia gratiae, quam accepit, competit sibi, quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis."

im höchsten und hervorragendsten Grade in sich aufgenommen worden („secundum maximam eminentiam“). Und grade aus dieser Ueberfülle der Gnade Christi kommt es, dass diese Gnade auch auf andre überströmt. Damit ist der Begriff Christi als des Hauptes der Kirche gegeben.“ Mit einem Worte die Eminenz, das Vollmass und Uebermass der Gnade Jesu Christi schliesst intentionaliter et virtualiter die heilige Kirche als die organisch-systematische Teilnahme an der Gnade Christi in sich.

Während der heilige Lehrer in der soeben angeführten Stelle von metaphysischen Gesichtspunkten mit Berufung auf Aristoteles ausgeht, bildet in der Parallelstelle Q. D. de Verit. q. 29. a. 5 c. ein Grundgesetz des Areopagiten den Ausgangspunkt der Beweisführung des Engels der Schule:[1]) „Jegliches Wesen hat um so grösseren Anteil an der Güte Gottes, je mehr es sich dieser Güte nähert. Deshalb hat die menschliche Natur Christi, weil sie besonders innig mit der Gottheit geeiniget ist, in ausgezeichneterem Masse Anteil erhalten an der göttlichen Güte durch das Geschenk der Gnade. Deshalb besass sie die Fähigkeit, nicht bloss die Gnade für sich zu haben, sondern die Gnade auch auszugiessen auf andre ähnlich wie das Sonnenlicht, das auf mehr leuchtende Körper sich ergiesst, von diesen auf andre überströmt.“.

Weil von Christo auf alle vernünftigen Wesen die Gnadenwirkungen überfliessen, deshalb ist er nach seiner

---

[1]) „Unaquaeque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem ejus participat, quanto ad ejus bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium, XII. cap. coelest. Hierar.: Unde et humanitas Christi ex hoc ipso, quod prae aliis et specialius Divinitati erat conjuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit, ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est, quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: . . . et per hoc habet capitis rationem.“ De Verit. q. 29. a. 5 c

menschlichen Natur gleichsam Prinzip jeglicher Gnade wie Gott Urgrund alles Seins ist. So findet sich in Christo die Fülle der Gnade und Tugend, wodurch er nicht nur selbst das Werk der Gnade vollbringen, sondern wodurch er auch andre zur Gnade führen kann. Und in diesem Sinne ist Christus das Haupt der Kirche.

Wiederum erscheint hier die Gnadenfülle Christi als Ursache des Gnadeneinflusses Christi auf die Kirche. Die Gnadenausstattung des Messias weist schon a priori auf die Kirche hin, mit der heiligsten Person Jesu Christi ist im Erlösungsplane die Idee der Kirche aufs innigste verwoben.

Formell wird Christus zum Haupte der Kirche bestimmt durch seine überfliessende heiligmachende Gnade, insofern deren Fülle und Intensivität und Wirksamkeit in der Gnade der Einigung begründet ist.[1]) Weil die menschliche Natur

---

[1]) Das Verhältnis der gratia capitis zur gratia unionis und habitualis bildete den Gegenstand tiefer Untersuchungen durch die Scholastiker alter und neuerer Zeit. Die Salmanticenser äussern sich also: „Dicendum est Christum constitui in esse capitis formaliter per gratiam habitualem in recto connotantem, in obliquo gratiam unionis“ (tom. IX. tract. 21. disp. 16. dub. 2. § 1.). Die Beweisführung der Salmanticenser für diese These ist eine Erweiterung des Satzes des heiligen Thomas: „gratia unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale“ (S. Th. III. q. 8. a. 5. ad 3m). Sehr gründlich ist das Wesen der gratia capitis von Godoy erörtert in Disp. theol. in IIIam tom. 2. disp. 28. § 7. Vgl. auch Gotti: Theologia scholastico-dogmatica, tom. III. tract. 3. q. 3. dub. 1. § 2. In scharf abgegrenzten Thesen erörtert der Karmelitentheologe Philippus a Ss. Trinitate das Wesen der gratia capitis: „Respondeo dicendum, quod nec gratia unionis praecise et formaliter sumpta est ipsa gratia capitis in Christo. 2. Sicut nec gratia habitualis etiam praecise sumpta, est formaliter gratia capitis sive id per quod Christus constituitur formaliter caput Ecclesiae. 3. Nec utraque simul. 4. Sed gratia capitis formalissime sumpta est potestas a Deo data Christo Domino ad influendum vitam et motus spirituales in membra Ecclesiae. 5. Quae potestas non est aliquid reale physicum sed est quid morale proveniens divina ordinatione. 6. Ad quam Christus redditur idoneus adaequate ex gratia unionis et gratia habituali: sicut et ad exercendos ejus actus, unde utraque requiritur in Christo, ut sit caput Ecclesiae; magis tamen principaliter gratia unionis. 7. Unde gratia capitis est propria solius Christi.“ Disputationes theologicae tom. IV. tract. de

Christi so innig mit der göttlichen geeint war, deswegen besass sie die Fülle der Gnade mit der inneren Tendenz, diese Gnade terminative zu vervielfältigen in andern vernünftigen Wesen. Die Idee der Kirche leitet sich aus dem innersten Sein und Wesen des Gottmenschen ab.

Das Hauptsein, welches allgemein als Gnadenmitteilung gefasst vom dreieinigen Gott ausgesagt werden kann, erhält einen spezifischen Sinn in Jesu Christo, insofern er auch nach der menschlichen Natur Haupt der Kirche ist. Das Spezifizierende ist hier:

b) Die Konformität Christi mit uns Menschen auf Grund der gemeinsamen Menschennatur.

Als Träger der menschlichen Natur tritt Christus in eine Affinität zu uns (in III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 1. ad 3m), seine gnadenspendende Tätigkeit erstreckt sich demgemäss zunächst auf die Menschen. Der heilige Thomas drückt das Verhältnis Jesu Christi zum Menschengeschlechte, insofern dasselbe durch die Annahme der menschlichen Natur in der Inkarnation bestimmt und bewirkt ist, also aus: „Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam et est principium quasi univocum et est regula conformis et unius generis“ (III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 1 sol.).

Durch die Menschwerdung ist Jesus uns nahe gekommen, er ist uns gleichgeartet, er hat die Vollkommenheiten des Menschenwesens in sich aufgenommen und ist dadurch uns homogen geworden geradeso wie das Haupt die gleiche Natur besitzt wie die übrigen Glieder des Leibes. Hier liegt die Voraussetzung der innigsten Liebes- und Lebensvereinigung zwischen Christo und der Kirche.[1]

Christus ist seiner menschlichen Natur nach quasi-univokes Prinzip, das Gleichartiges erzeugt. Christi menschliche Natur ist durch ihre Subsistenz im Logos und durch

incarnatione. disp. 5. dub. 7 concl. Dieselbe Ansicht wie Philippus a Ss. Trinitate hat auch Ysambertus in III. q. 8. disp. 2. a. 4.

[1]) Ueber die mystisch-reale Vereinigung Christi mit der Menschheit durch die Inkarnation vgl. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. u. 5. Jahrh., Würzburg 1895, S. 229 ff

die hieraus strömende Gnadenfülle hoch erhaben über alle andern Menschenwesen, sie ist das Höchste im Bereiche des Menschlichen und hierdurch Grund, Prinzip des übernatürlichen Lebens, das in der Kirche der Menschheit mitgeteilt wird. Deshalb trifft auch hier zu das scholastische Axiom: „Quod est maxime tale in aliquo genere, est causa ceterorum, quae sunt illius generis."

Insofern Christus gleichsam univokes Prinzip ist, gilt von ihm rücksichtlich der Kirche der scholastische Grundsatz: „omne agens agit sibi simile." Die Kirche, Christi Werk, trägt deswegen notwendig an sich den Stempel des Gottmenschen, sie ist sein Ebenbild. Christus ist seiner menschlichen Natur nach sichtbar, auch seiner heiligen Kirche eignet das Merkmal der Sichtbarkeit. Das sakramentale Leben der Kirche, diese geheimnisvolle Synthese von Gnade und Natur, vom Himmlischen und Irdischen, ist gleichsam der Abglanz der persönlichen Einigung der Gottheit und Menschheit in Jesu Christo.[1]) Auch der heiligste wirkliche Leib Jesu Christi ist Vorbild des mystischen Leibes Jesu Christi, der Kirche, wie der heilige Thomas es also ausspricht: „Ipsum corpus Christi verum praesignat corpus mysticum" (III. Sent. dist. 12. q. 3. a. 1. quaestiunc. 1. obj. 1.).

„Wie der natürliche Leib Christi," bemerkt Wilhelm von Auxerre,[2]) „aus den reinsten Gliedern besteht, also besteht auch der mystische Leib Christi, die Kirche, aus den reinsten Gläubigen und somit ist der natürliche Leib Christi das Zeichen (sacramentum) des mystischen Leibes." Christus ist deshalb die vorbildliche Ursache der Kirche,

[1]) Cui (sc. Verbo incarnato) sacramentum quodammodo conformatur in hoc, quod rei sensibili verbum adhibetur; sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum" (S. Th. III. q. 60. a. 6 c). Cfr. Quodlib. XII. a. 14.

[2]) „Sicut naturale corpus Christi constat ex purissimis membris, ita corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, constat ex purissimis fidelibus et ideo corpus Christi naturale est sacramentum corporis mystici." Summa aurea III. tract. 1. cap. 4. q. 5. — Cfr. Turrecremata, Summa de Ecclesia I. 58.

Christi Sein und Tun ist das Ideal, dem das Sein und Leben der heiligen Kirche zustrebt.[1])

c) Um die Wirksamkeit Christi auf die Kirche in ihrem inneren Wesen verstehen zu können, müssen wir das Verhältnis der menschlichen Natur Christi zur göttlichen ins Auge fassen. Hier begegnet uns beim englischen Lehrer oftmals als leitender Grundsatz der Ausspruch des Johannes von Damaskus: „Humanitas Christi est instrumentum divinitatis."[2])

Die Tragweite dieses Prinzips erklärt der heilige Thomas in seinem compendium theologiae also:[3]) „So muss also auch in Christo die Menschheit (menschliche Natur) als Organ (Werkzeug) der Gottheit betrachtet werden. Nun wirkt aber offenbar das Werkzeug in Kraft der ersten und obersten Wirkursache (der Prinzipalursache). Deshalb findet sich in der Tätigkeit (Wirkungsweise) des Werkzeuges nicht nur die Kraft des Werkzeuges (z. B. beim Beile das Einschneiden), sondern auch die der Prinzipalursache (dass durch das Einschneiden ein Kasten entsteht) . . . So nur hatte auch die menschliche Natur in Christo eine Kraft und Wirkung, die von der Gottheit herstammte und über die menschliche Kraft hinausging . . . Auf diese Weise nun wurden alle menschlichen Tätigkeiten und Leiden Christi

---

[1]) Franzelin bemerkt: „Verbum incarnatum multipliciter est exemplar, ad quod Ecclesia Christi expressa est," Franzelin, Tract. de Ecclesia thes. XIX.

[2]) Ueber diesen Satz des Johannes Damascenus siehe Petavius, Theol. dogm. de incarn. VII, 13: S. Thomas compend. theol. cp. 212.; S. c. G. IV, 41; S. Th. III. q. 19. a. 1. Zur letzteren Stelle vgl die Kommentare von Cajetan und Toletus. — Abert, Die Einheit des Seins in Christo nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Regensburg 1889, S. 24 ff. — Ueber den Begriff der Instrumentalursache: Morgott, Spender der Sakramente, S. 1—9 und die dort angegebene ältere Literatur; ferner Placidus Renz, Philos. ad ment. D. Thomae, tom. II. lib. 2. q. 5. — Ferrara in II. c. G. cp. 221. Remer, Summa philosophiae scholasticae, Prati 1895, I. 359 sqq. Michael de Maria, Philosophia peripatetico-scholastica [2], Romae 1898, I. 616. — T. Pesch, Institut. Logicales, III. 380 sqq.

[3]) Compend. theol. cp. 212. cfr. S. Th. I. II. q. 112. a. 1. ad 1$^{m}$; de unitate verbi incarnati a. 5. ad 1$^{m}$.

durch die Kraft der Gottheit heilbringend und deshalb nennt (Pseudo)-Dionysius Christi Tätigkeit eine gottmenschliche, weil sie zwar von der Menschheit ausging, aber so, dass in ihr die Allmacht der Gottheit wirksam war."

Der Unterschied der werkzeuglichen Tätigkeit der menschlichen Natur Jesu Christi tritt uns klar entgegen in S. c. G. IV, 41: „Alle Menschen verhalten sich Gott gegenüber als Werkzeuge, in denen Gott wirkt (Philipp. 2, 13). Indess verhalten sich die Menschen zu Gott nur als äusserliche und getrennte Werkzeuge („instrumenta extrinseca et separata"); denn sie werden von Gott nicht zu Gott spezifisch eigenen Tätigkeiten, sondern nur zu Tätigkeiten bewegt, welche allen vernünftigen Wesen eigentümlich sind, zur Erkenntnis des Wahren, Liebe des Guten usw. Hingegen ist in Christo die menschliche Natur angenommen worden, damit sie instrumentaliter das wirke, was eigentümliches Werk Gottes ist, wie die Sünden vergeben, die Seelen erleuchten durch die Gnade und sie einführen in die Vollkommenheit des ewigen Lebens. Es verhält sich demnach die menschliche Natur Jesu Christi zu Gott als „instrumentum proprium et conjunctum".

Aus diesen Erörterungen des heiligen Thomas ergibt sich, dass die Stiftung der Kirche durch Christum als der Inbegriff all seiner Heilsakte eine gottmenschliche Tat ist in der Weise, dass Gott als die prinzipale Ursache und die mit dem Logos persönlich geeinigte menschliche Natur Christi als instrumentale Ursache die heilige Kirche ins Dasein gerufen haben.[1])

[1]) Ulrich von Strassburg bemerkt sehr zutreffend: „Christus neque secundum quod Deus tantum neque tantum secundum quod homo, sed secundum quod ipse est deus et homo, est caput Ecclesiae." (Ulricus Engelberti ab Argent., Summa de bono, lib. V tract. 1. cap. 12. Cod. Vatic. Lat. n. 1311. fol. 140.) — Didacus Alvarez: „Quia Christus est Deus homo, ideo est caput Ecclesiae; etenim ratione humanitatis elevatae per gratiam mereri potuit, ratione autem suppositi divini meritum illius est infinitum, quod subinde potest se extendere ad omnia membra corporis mystici." (Didacus Alvarez, de incarnat. div. Verbi disputationes, Romae 1613, in S. Th. III. q. 8. a. 1. disp. 37.)

Die Person Jesu Christi ist der Schlüssel zum Verständnis des Werdens und Wesens des Christentums, die Kirche wächst von selbst aus der Christologie hervor wie die Blume aus der Wurzel.

Indem Christus als Werkzeug der Gottheit erscheint, wird gleich vom Anfang an in die Kirche das Gesetz der instrumentalen Tätigkeit gelegt, das die Lebensbewegung der Kirche in allen Phasen charakterisiert.

Dadurch tritt auch klar das Verhältnis zwischen Christo und dem heiligen Geiste rücksichtlich ihres Wirkens auf die Kirche zu Tage. Christus ist das Haupt der Kirche, der heilige Geist das Herz. Das Haupt des physischen Leibes wirkt nach der Lehre des heiligen Thomas infolge einer verborgenen, zuletzt vom Herzen kommenden vitalen Kraft auf die übrigen Glieder. Dieser virtus latens im physischen Leibe entspricht im mystischen Leibe, in der Kirche der heilige Geist. Kardinal Cajetan führt diesen Gedanken des Aquinaten näher aus mit den Worten: „Die Wirksamkeit in Hinsicht auf die Kräfte und Bewegungen der übrigen Glieder des Leibes wird dem menschlichen Haupte zugeeignet nicht als dem ersten Prinzip derselben, sondern als dem Comprinzip des schlechthin ersten Gliedes, nämlich des Herzens. Denn vom Herzen kommt mittelst des Hauptes alle Kraft und Bewegung der Glieder.

Ganz analog ist Christus als Mensch Comprinzip des heiligen Geistes, welcher das Herz der Kirche bildet für die Kraft und Bewegung der übrigen Glieder der Kirche. Deswegen wird im Kolosserbrief (2, 19) Christus das Haupt der Kirche genannt, ex quo tamquam ex comprincipio corpus Ecclesiae per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei."

Christus und der heilige Geist bilden ein Doppelprinzip geheimnisvoller übernatürlicher Belebung der Kirche. Betrachten wir Christum seiner Gottheit nach, so sendet er mit dem Vater den heiligen Geist (auctoritative) der Kirche. Der Menschheit nach wirkt Christus auf die Kirche ein in Kraft des heiligen Geistes, den er seiner Kirche verdient hat. Betrachten wir die Wirksamkeit Christi wie auch des

heiligen Geistes in der Kirche in ihrer Eigenart, so bewegt sich die Wirksamkeit Christi mehr auf der Linie der causa efficiens, er ist Daseinsprinzip der Kirche. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes trägt mehr das Gepräge der formalen Ursächlichkeit an sich, der heilige Geist ist Wesensprinzip der Kirche. Der heilige Thomas deutet diese Verhältnisse an, wenn er Christum als „sanctificationis auctor", den heiligen Geist als „sanctificationis indicium" bezeichnet (S. Th. I. q. 43. a. 6.). Das Wirken Christi und des heiligen Geistes in der Kirche vollzieht sich in geheimnisvoller Einheit und Durchdringung. „Quidquid fit per Spiritum sanctum, etiam fit per Christum" (S. Thom. in Ephes. 2. lect. 5.). Unserm begrifflichen Denken bleibt dieses Wirken ein gleich erhabenes, unfassbares als auch trostreiches Geheimnis. Unser Denken orientiert sich an der heiligen Menschheit Jesu Christi, die selbst wiederum ein Mysterium erhabenster Ordnung ist aber uns doch zu einigem Erkennen göttlichen Waltens in der Kirche verhilft. „Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur." Die heiligste Menschheit Jesu Christi ist „gewissermassen das lebendige Sakrament, welches vom Himmel herabgekommen ist, die vorzüglichste Vermittlung der ungeschaffenen Gottesgabe, des heiligen Geistes und aller in ihm beschlossenen Charismen; denn auch als Mensch ist Christus der himmlische Spender des heiligen Geistes an seine Kirche und an seine Glieder." [1])

## § 4. Christus und das Sein der Kirche.

Die Idee der Kirche ist untrennbar von der heiligsten Person Jesu Christi. Sie wächst gleichsam hervor aus der in Christo tatsächlich gewordenen denkbar innigsten Einheit des Göttlichen und Menschlichen, auf die Kirche ergiesst sich die Fülle der Gnade Jesu Christi. Die göttliche Person Jesu Christi ist somit Möglichkeitsgrund der heiligen Kirche.

[1]) Schell, Wirken des dreieinigen Gottes, S. 561. Vgl. auch Thalhofer-Ebner, Liturgik I, 1., S. 16 u. 17. Schäzler, Wirksamkeit der Sakramente, S. 128 u. 138.

Christus ist aber auch Daseinsgrund der Kirche, er hat die Kirche gegründet, er hat die ihm innewohnende gratia capitis im höchsten Masse betätigt und dieselbe gleichsam auf die Menschheit überfluten lassen durch die Stiftung der Kirche. „Ad hoc venit in mundum, ut Ecclesiam fundaret" (S. Thomas in Matth. 16, 18).

Das menschgewordene Wort Gottes steht in innigster kausaler Beziehung zum Sein und Leben der Kirche.[1])

## Christus und das Sein der Kirche.

Die Gründung der Kirche durch Christum ist schon am Abschluss der Schöpfung vorgebildet. Wie Eva, die Mutter der Lebendigen, aus der Seite des schlafenden Adam gebildet ward, so ist die Kirche, die Mutter der durch die Gnade Lebenden, hervorgegangen aus der Seite des am Kreuze entschlafenen Gottmenschen, aus der Blut und Wasser, die Sinnbilder der Kirche, geflossen sind. (Genes. 2, 21—24.)

Dieser erste Typus der Kirche wurde mit besonderer Vorliebe und in tiefsinniger Weise vom heiligen Augustin ausgeführt[2]) und bildete auch einen Lieblingsgegenstand für die Mystik und Scholastik des Mittelalters.

So begegnet uns diese Idee in den Sentenzen des Roland, bei Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus. Unter den Summisten hat auch Alexander von Hales auf diesen Gedanken hingewiesen. Der heilige Thomas kann diese Lehre als eine traditionelle bezeichnen: „ut sancti dicunt" (in IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 1. sol. 3.). Er verwertet diesen Gedanken besonders gern für die Sakramentenlehre, um den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Christi Leiden und Sterben einerseits und den heiligen

---

[1]) „Causa efficiens principalis Ecclesiae, a qua scilicet Ecclesia accepit esse, est Christus, auctor Ecclesiae." Zigliara, Propaedeutica [4], Romae 1897, pag. 376. Cfr. Camillus Mazzella, De religione et Ecclesia [5], Romae 1896, pag. 350 sqq.

[2]) S. Aug. de civit. Dei XII. 27.; Enarr. in ps. 40. n. 10.; Sermo 336. c. 5. usw. Vgl. Specht a. a. O., S. 10 ff.; cfr. S. Ambrosius lib 2. in Luc. cp. 12.

Sakramenten beziehungsweise der durch dieselben dargestellten Kirche andrerseits zu erklären.[1])

Das Wort des heiligen Thomas klingt wieder in den Schriften seiner Schüler. Ptolemäus von Lucca, ein unmittelbarer Zuhörer und Freund des englischen Lehrers, spricht sich fast in denselben Worten aus wie sein heiliger Meister. In recht sinniger Weise hat der Doctor ecstaticus, Dionysius Carthusianus, gleich gross als Mystiker und Scholastiker, die Parallele zwischen der Bildung Evas aus der Seite Adams und dem Ursprung der Kirche aus der geöffneten

[1]) Roland: „In illo enim primo Adam significatus est secundus Adam, id est Christus. Sicut enim ex latere ipsius dormientis est ei uxor formata, ita ex latere Christi in cruce pendentis processit ejus uxor vel sponsa, id est, Ecclesia" (Sent. ed. Gietl 1891, pag. 115, 116); Hugo von St. Viktor: Sent. tract. 3. cp. 3. (M. P. L. 176, 92.). — Petrus Lombardus II. Sent. dist. 18. cp. 1—3. — Alexander von Hales: „Sicut ex latere illius dormientis assumpta est costa, unde formata est Eva: sic ex illius latere profluxerunt sacramenta, sc. aqua ablutionis et sanguis redemptionis, per quae salvatur Ecclesia." S. Th. p. II. q. 83. membr. 2 resol. Desgleichen findet sich dieser Gedanke ausgesprochen in allen Kommentaren (glossa, tabula, lectura, scriptum super Sentent.) zu den Sentenzen des Lombardus (zur II. dist. 18.) Der heilige Bonaventura hat diese Idee namentlich auch in seinen mystischen Schriften mit der ihm eigenen Innigkeit verwertet, so in seinem: Lignum vitae (S. Bonaventurae decem opuscula mystica, Quaracchi 1900, pag. 203.): „Porro, ut de latere Christi dormientis in cruce formaretur Ecclesia et Scriptura impleretur, quae dicit: Videbunt, in quem transfixerunt, divina est ordinatione indultum, ut unus militum lancea latus illud sacrum aperiendo perfoderet, quatenus, sanguine cum aqua manante, pretium effunderetur nostrae salutis, quod a fonte, scilicet cordis arcano, profusum vim daret Sacramentis Ecclesiae ad vitam gratiae conferendam, essetque jam in Christo viventibus poculum fontis vivi salientis in vitam aeternam." — Der heilige Thomas: „Sicut de latere Christi dormientis in cruce fluxit sanguis et aqua, quibus consecratur Ecclesia; ita de latere Adae dormientis formata est mulier, quae ipsam Ecclesiam praefigurabat." In Joannem, cp. 19. lect. 5. — „Conveniens fuit mulierem formari de costa viri . . . secundo propter sacramentum: quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta" S. Th. I. q. 92. a. 3. (Cfr. IV. Sent. dist. 3. q. 1. a. 3. quaestiunc 1. u. 2.; S. Th. III. q. 64. a. 2 ad 3m.)

Seite Christi entwickelt. Diese Lehre des heiligen Thomas wird auch von all den Kommentatoren der theologischen Summa, welche nicht lediglich der spekulativ-dialektischen, sondern auch der mystischen Seite des Aquinaten ihr Augenmerk zuwenden, behandelt, und weiter entwickelt.[1])

Was die Väter und Scholastiker gelehrt, hat die heilige Kirche bestätigt und klar ausgesprochen in der Definition des Konzils von Vienne: „Confitemur . . . quod . . . ipsum Dei Verbum . . . non solum affigi cruci et in ea mori vo-

[1]) Ptolemäus (besser Tholomäus) von Lucca: „Sicut de latere dormientis Adae formata est Eva, ita de latere Christi fluxerunt sanguis et aqua, ex quibus instituta sunt sacramenta, ut ex glossa Genesis habetur ibidem, et a quibus est totum Ecclesiae fundamentum (Hexaëmeron ed. Masetti, pagg. 227. 232.).

Dionysius Carthusianus erklärt in sinniger Weise die Stelle Genes. 2, 21—24: [Immisit Deus soporem in Adam] i. voluntatem subeundi mortem pro mundi salute Christo inspiravit et eum in cruce mori voluit. [Cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus] hoc est: Christo in cruce defuncto lancea militari latus ejus perforari permisit, immo et perforavit . . . sicque formavit ex eo Ecclesiam, quoniam sacramenta, quibus formatur Ecclesia, de latere Christi perfosso fluxerunt. Omnia enim sacramenta omnem suam virtutem a dominica passione et merito ejus sortita sunt. [Et replevit carnem pro ea] i. e. pro latere Christi sic perforato conjunxit et dedit ei Ecclesiam, quae pretio sanguinis Christi redempta est et Christo unita.“ Dionysii Carthusiani Enarrationes piae et eruditae in Genesim art. 22., Coloniae 1534.

Estius, einer der tiefsten Interpreten des Aquinaten, fasst den augustinisch-thomistischen Gedankengang also zusammen: „Formatio Evae ex latere viri dormientis significat ortum et progressum Ecclesiae de latere Christi in cruce mortui. Ex eo enim sanguis et aqua profluxerunt ad significandum sacramenta, quibus a peccatis abluimur et emundamur eademque virtute sanguinis Christi efficacia, per quae Ecclesia ortum et incrementum accepit. Quoniam autem Christi infirmitas fortitudo est Ecclesiae, ad id significandum non caro, sed costa nominatur, ubi formatio mulieris ex viro describitur. Iterum autem esse sublato, non aliud os, sed caro, quae infirmior est, viro restituta dicitur, maxime secundum vulgatam et septuaginta interpretum versionem. Per illud vero, quod dicit Moyses: „aedificavit Dominus costam in mulierem“, non autem finxit aut fecit, significatum est Ecclesiam esse domum Dei, quae de vivis lapidibus a Christo quotidie aedificatur; quemadmodum idem Apostolus compluribus locis docet.“ Estius in II. Sent. dist. 18. § 3.

luit, sed etiam emisso jam spiritu perforari lancea sustinuit corpus suum, ut exinde profluentibus undis aquae et sanguinis formaretur unica et immaculata ac virgo sancta mater Ecclesia, conjux Christi, sicut de latere primi hominis soporati Eva sibi in conjugium est formata, ut sic certae figurae primi et veteris Adae, qui secundum Apostolum est forma futuri, in nostro novissimo Adam veritas responderet.“ [1])

In diesem auch beim heiligen Paulus (Ephes. 5, 30 ff.) angedeuteten, von der Patristik, Mystik und Scholastik weiter ausgeführten und von der Kirche ausgesprochenen Parallelismus zwischen Adam und Christo, Eva und Kirche finden wir die verschiedenen Elemente des wirklichen kausalen Verhältnisses Christi zur Kirche niedergelegt:

a) Aus dem geöffneten Herzen Jesu ist Blut und Wasser herausgeflossen, „quibus Ecclesia consecratur“ (S. Thom. in Joannem, cap. 19. lect. 5.). Tritt uns hier nicht das Motiv, das Christum, den Herrn, bei Gründung der Kirche geleitet, klar vor Augen? Aus dem heiligsten Herzen Jesu, dem Organe und Sinnbilde seiner unendlichen Erlöserliebe, ist die Kirche hervorgegangen als der grösste Beweis grenzenloser Liebe. Die Kirche ist gleichsam aus dem innersten Selbst Christi, gleichsam als Teil von ihm entsprungen. Aus Liebe hat Christus die Kirche gegründet, wie dies auch der heilige Thomas ausspricht: „Lex enim nova ex ostensione divinae caritatis initium sumpsit: quia in effusione sanguinis Jesu Christi, quae fuit perfectissimae caritatis signum, novum Testamentum consummatum est“ (in III. Sent. dist. 40. q. 1. a. 4. sol. 2.). Scheeben sagt so schön, dass „Christus direkt das übernatürliche Leben der Kirche oder die lebendige Kirche selbst als solche aus der ihr eigenes Leben opfernden Liebe seiner Menschheit und der lebenspendenden Liebe seiner Gottheit hervorbringt, so dass die Kirche nicht bloss Ein Geist mit dem Geiste ihres Bräutigams werden soll, sondern Geist von seinem Geiste ist.“ [2])

[1]) Vgl. Scheeben, Dogmatik, II. Bd., S. 170 ff.; III. Bd., S. 294 ff.; Gonet, Clypeus thomisticus, tract. 8. disp. 1. a. 2. (ed. Vivès III. pag. 310 sqq.)

[2]) Scheeben, a. a. O., II. Bd., S. 171. — Ueber das Herz als

b) Aus dem Herzen des am Kreuze gestorbenen Heilands ist in meritorisch-symbolischer Weise die Kirche hervorgegangen. Das Sterben des physischen Leibes Christi ist der Anfang, der Lebensbeginn seines mystischen Leibes.

Christus hat die Kirche durch sein kostbares Blut, durch sein Leiden und Sterben gegründet, erworben und aufgebaut. Das „consummatum est" kündet das Aufhören des alten Gesetzes und den Beginn eines neuen Gesetzes, der Kirche. Capreolus sagt diesbezüglich: „Christus verbo et facto promulgavit revocationem legis in sua passione dicens: „consummatum est"." (IV. Sent. dist. 3. q. 3. a. 3. ad 2$^{m}$ Scoti.)

„Christus hat sich die Kirche Gottes erworben durch sein Blut (Apgsch. 20, 25); „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben" (Ephes. 5, 25. 26).

Der heilige Thomas hat diesen Gedanken der Heiligen Schrift verwertet, um die Stiftung der Kirche als die kostbare Frucht des Erlösungstodes Christi darzustellen.

„Dignissimum actum habuit (sc. Christus) in Ecclesia, scilicet redimere ipsam et aedificare eam in sanguine suo" (in III. Sent. dist. 13. q. 2. a. 1 sol.).[1] Der Aquinate bringt Blutvergiessung, die Genugtuung und das Verdienst Jesu Christi in tiefe Beziehung zur gratia capitis (S. Thom. III. q. 19. u. q. 48). „Die Frucht der Erlösung gelangt vom Haupte zu den Gliedern durch die Vergiessung des Blutes" (in IV. Sent. dist. 11. q. 2. a. 4. sol. 1. ad 3$^{m}$). Im Erlösungstode Jesu Christi war die gratia capitis Christi in der intensivsten und extensivsten Weise wirksam, indem sein stellvertretendes Genugtuungswerk und sein unendliches Verdienst auf alle Glieder überströmte. Hier am Kreuze wurde das ganze Menschengeschlecht wieder in die Sphäre

---

Symbol der Liebe vgl. Nix, Cultus Ss. Cordis Jesu, Friburgi 1889. pag. 52 sq. Der heilige Thomas redet von einer „pinguedo caritatis, per quam (Christus) se obtulit Deo pro nobis". S. Th. I. II. q. 102. a. 3. ad 8$^{m}$. — Müller, „Das göttliche Herz Jesu, das Herz der kath. Kirche" in der Linzer Quartalschrift 1879, S. 1 ff.

[1]) „Christus pro Ecclesia sua sanguinem suum fudit et multa alia fecit et sustinuit." Quodl. II, 16.

göttlicher Gnadenwirkungen erhoben und hierdurch die Idee der Kirche als einer die ganze Welt umspannenden Gnadenanstalt verwirklicht.

Hier am Kreuze hat der Heiland die objektive Erlösung der Welt vollbracht. Die objektive Erlösung fordert jedoch nach den Gesetzen der übernatürlichen Teleologie eine subjektive Erlösung, die sich vollzieht in der Kirche.

Die allgemeine Ursache muss auf jedes einzelne Ding in spezieller Weise bezogen werden, damit letzteres die Wirkung der allgemeinen Ursache empfangen kann. Der Tod Christi ist aber die Allgemeinursache des Heils; denn Christi Verdienst wirkt in hinreichender Weise als die allgemeine Ursache des Heils der Menschheit.

Folglich muss diese allgemeine Ursache auf die einzelnen Menschen bezogen und angewendet werden durch die Sakramente und durch den lebendigen Glauben, der durch die Liebe tätig ist. Und deswegen ist ausser dem Verdienst Christi zu unserm Heile noch etwas anders notwendig, wovon eben das Verdienst Christi die Ursache ist.[1]) Mit andern Worten: Das von Christo für die Menschheit gewirkte Heil (causa universalis salutis = objektive Erlösung) muss von den Menschen in der subjektiven Erlösung erfasst und zu einem bonum personale gemacht werden.

Diese subjektive Erlösung muss aber notwendig in bestimmten, unverrückbaren Gesetzen, in einer Gottes und des Menschen würdigen Weise sich vollziehen geradeso wie im Reiche des Seins die Wirksamkeit der obersten Ursache ein

[1]) Aus den Texten des heiligen Thomas lässt sich der folgende Schluss bilden: „Oportet universalem causam applicari ad unumquodque specialiter, ut effectum universalis causae participet" (S. c. G. IV. 55). „Mors Christi est quasi quaedam universalis causa salutis" (ibid.). „Meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae" (de Verit. q 29. a. 7 ad 8m). „Oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cujus tamen meritum Christi est causa" (de Verit. ibid.).

gesetzmässiges Wirken und Walten der zweiten Ursachen zur Folge hat. Das System all der Formen, in denen der Einfluss („effluxus, derivari, applicari") des Verdienstes Christi auf die Menschheit sich in concreto und gesetzmässig vollzieht, ist nichts anders als eben die Kirche. Wie die Kirche ihrem Sein nach in letzter Linie in der hypostatischen Union gründet und aus der Christologie hervorgeht, ebenso ist dieselbe Kirche in ihrer Bestimmung die Frucht des Kreuztodes Christi, gleichsam der praktische, bleibende Schlusssatz des Erlösungsopfers, der Abschluss der Soteriologie. In der Kirche fliesst die objektive Erlösung in die subjektive Erlösung über.

Das meritum Christi (objektive Erlösung) steht zur subjektiven Erlösung und zu deren konkreten Verwirklichung, der Kirche, im Verhältnisse der Kausalität. Christus am Kreuze erscheint so recht als „causa efficiens Ecclesiae". Das Dasein einer subjektiven Erlösung, das Dasein der Kirche verringert keineswegs den Wert der Heilstat Jesu, sondern lässt dieselbe vielmehr in ihrer ganzen Grösse erscheinen. Denn es ist metaphysisch gesprochen eine hohe Auszeichnung und das Zeichen grosser Wirkkraft für eine Ursache, wenn dieselbe andre von ihr abhängige Ursachen ins Dasein und Tätigsein setzen kann.[1])

c) Aus dem geöffneten Herzen Jesu Christi ist Blut und Wasser herausgeflossen, wodurch die Sakramente verstanden sind, durch welche die Kirche gebildet und geheiligt ist: „quibus consecratur Ecclesia" S. Thom. in Joann. 19. lect. 5.; „quibus est Ecclesia instituta" I. q. 92. a. 3 c.; „per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce

---

[1]) Wegen der innigen Beziehung zwischen Christo und der Kirche ist das Verdienst Christi das Gemeingut, der Schatz der heiligen Kirche. Weiss fasst die einschlägige Lehre des Aquinaten also zusammen: „Haec merita satisfactoria Christi Sanctorumque S. Thomas vocat bona Ecclesiae communia [S. Th. III. Suppl. q. 25. a. 1.; Quodl. II. a. 16 c] et thesaurum Ecclesiae atque loquitur de meritis reconditis in thesauris Ecclesiae et de eorum indeficientia." Weiss, S. Thomae Aqu. de satisfactione et indulgentia doctrina. Graecii 1896, pag. 118 sq.

fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi" III. q. 64. a. 2. ad 3m.[1])

Wenn die Kirche Organ Jesu Christi sein soll, so darf sie kein blosses ens rationis, kein sich verflüchtigender Begriff sein, nein, sie muss Realität an sich haben. Wenn Christus die Kirche gegründet hat, dann muss er auch die Wesenselemente der Kirche gelegt haben, jene Wesenselemente, die sich stets gleich bleiben und allen menschlichen Faktoren sich als schlechthin unveränderlich erweisen. Die Kirche ist das Organ, wodurch die Gnade Jesu Christi in die Seelen der Menschen gesetzmässig überströmt. Die stabilen Hauptformen nun, in welchen die Gnade Christi in das Menschenherz dringt, in welchen die causa universalis salutis humanae zum bonum personale wird, jene Medien, durch welche der Lichtstrahl der Gnade Christi gleichsam zerlegt, vervielfältigt und mitgeteilt wird, sind die heiligen Sakramente, welche durch das Wasser und Blut aus dem Herzen Jesu symbolisiert werden. Das Blut symbolisiert die heilige Eucharistie, die Sonne unter den Sakramenten, während das Wasser auf die Taufe hindeutet. Implicite sind damit auch die übrigen heiligen Sakramente symbolisiert. Indem Christus die heiligen Sakramente eingesetzt hat, hat er ein Wesenselement der Kirche positiv ins Dasein gesetzt.

Da der Terminus der Gnadenvermittlung Christi der Mensch als vernunftbegabtes Wesen ist, so muss derselbe von seiner Stellung im übernatürlichen Gnadenleben Kenntnis und Bewusstsein haben im Glauben. Damit jedoch die sakramentale Gnade und die Wahrheit des Glaubens in der Menschheit in fruchtbarer und geordneter Weise fortgeleitet und mitgeteilt werde, hat Christus den Menschen unter be-

---

[1]) Vgl. „Sanguis et aqua, Joh. 19, 34". Abhandlung von Bautz im Katholik 1886, 2. Bd., S. 585 ff. — „Geist, Wasser und Blut" von Keppler in der Tübinger Quartalschrift 1886, S. 1—25. „Dieser wunderbare Strom erscheint ihm (dem hl. Joh.) wie eine Rekapitulation der messianischen Geschichte und zugleich wie ein Zukunftsbild der in der Kirche sich fortsetzenden messianischen Wirksamkeit." Keppler, a. a. O., S. 24.

stimmten Voraussetzungen zum Spender der Sakramente und zum Hort der Glaubenswahrheit gemacht durch Einsetzung der kirchlichen Hierarchie.[1])

In dieser Weise ist durch das Blut und Wasser, das aus dem geöffneten Herzen Jesu geflossen, teils explicite, teils implicite das angedeutet, was den unverwelklichen Wesensbestand der Kirche bildet, was in ihr sich stets gleich bleibt, was in ihr das ausschliessliche Werk Jesu Christi ist.

Die wesentlichen Momente bilden die unverrückbare Voraussetzung für die Tätigkeit der menschlichen Faktoren in der Kirche gradeso wie im Bereiche des Natürlichen die Naturgesetze unveränderlich bestehen als die nach ewigen Gesetzen gehenden Triebfedern des physischen Geschehens. „Ministri instituuntur in Ecclesia divinitus fundata et ideo institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum sicut opus creationis supponitur ad opus naturae“ (S. Thom. in IV. dist. 17. q. 3. a. 1. sol. 5.).[2])

## § 5. Christus und das Leben der Kirche.

Das Wesen eines Dinges zeigt sich in seiner Tätigkeit. Die Tätigkeit geht zunächst hervor aus der Kraft, der Potenz.

So tritt uns auch in der Kirche, diesem lebenskräftigen Organismus, die Erhabenheit ihres Wesens in ihrem Tätigsein, in ihrer Lebensentfaltung voll und ganz vor Augen. Und diese Tätigkeit quillt hervor aus Potenzen, Organen, Kräften der Kirche. Wenn nun Christus die Kirche ins Dasein gerufen und ihr Wesen grundgelegt hat, dann wird derselbe Erlöser auch in innigster Beziehung stehen zum Leben der Kirche, zu den Potenzen und Akten dieser geheimnisvollen Lebensströmung.

---

[1]) Hierüber ausführlicher zu handeln, gehört nicht zur Lehre von den Prinzipien des Seins der Kirche, sondern zur Abhandlung über die Organe der Kirche, besonders zur Lehre über den Primat.

[2]) Ueber die Unveränderlichkeit des Wesens der Kirche (Sakramente und Glaube) handelt sehr tief auch Heinrich von Gent, Quodlibetales V. q. 36.

Wie Gott in der Ordnung des Seins nicht bloss seine ewigen Ideen durch die Schöpfung gleichsam substanzialisiert, sondern das Geschaffene auch fortdauernd erhält, dasselbe mit Formen und Kräften ausstattet und im Tätigsein wirksam unterstützt, ähnlich hat Christus nicht nur die Kirche ins Dasein gerufen, er hat derselben auch Potenzen und Organe verliehen, er wirkt stets erhaltend und belebend auf sie ein.

a) Das Seiende ist wahr, gut und schön. Diese transscendentalen Eigenschaften des Seins werden von den denkbegabten Wesen auch subjektiv erfahren und erkannt. Das ontologisch Wahre erzeugt im Menschengeist das logisch Wahre, das ontologisch Gute erzeugt das ethisch Gute, während das Schöne als „splendor ordinis“ auf Ordnung und Zweckmässigkeit hindeutet. Diese metaphysischen Gesichtspunkte gelten vom einzelnen Menschen wie auch von der Gesellschaft in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht. In der Kirche Jesu Christi treten diese Attribute des Seins entgegen im Lehramt (Wahrheit), Priesteramt (Güte, Heiligkeit), Hirtenamt (Schönheit).

Jesus Christus hat diese drei Aemter in sich kraft seines Messiasberufes und infolge der gratia capitis aufs innigste und im höchsten Sinne in sich vereinigt, und er konnte deshalb auch diese dreifache Gewalt in seiner Kirche einsetzen.

Christus ist der höchste Lehrer der Heilswahrheit. Das kirchliche Lehramt ist Teilnahme an der Lehrtätigkeit Jesu Christi, der da ist der erste und vorzüglichste Lehrer der geistlichen Lehre und des Glaubens. Auf der Predigt Jesu Christi ist die Kirche auferbaut.[1])

Christus ist der höchste Priester durch sein Kreuzopfer und durch die Einsetzung des Messopfers und der

---

[1]) „Spiritualis autem doctrinae et fidei primus et principalis doctor est Christus secundum illud Hebr. 2, 3 . . . Unde manifestum est, quod in Christo excellentissime fuerunt omnes gratiae gratis datae sicut in primo et principali fidei doctore.“ S. Th. III. q. 7. a. 7 c. — „Praedicatio Christi, super quam fundatur Ecclesia“ in IV. Sent. dist. 43. q. 1. a. 3. sol. 2. ad 2m.

heiligen Sakramente, wodurch die Frucht des Kreuzopfers perennisiert wird zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit. Aus der Seitenwunde Jesu sind die Sakramente geflossen. Die ganze Wirksamkeit der Sakramente leitet ihren Ursprung her aus Christo, der da ist die Quelle des ganzen neutestamentlichen Priestertumes.[1]) „Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi." (S. Th. III. 63. a. 3.)

Das Hirtenamt und Königtum Jesu Christi ist innigst mit seinem Priesteramte verbunden (S. Th. III. q. 22. a. 1. ad 3m) und Quelle, Prinzip des kirchlichen Hirtenamtes. Er bezeichnet sich selbst mit Vorliebe als den guten Hirten und die Einsetzungsworte des Primates kleidet er so sinnig in das Bild des Hirtenamtes. Antoninus Reginaldus O. Pr.[2]) schliesst deswegen seine Abhandlung über die Kirche unmittelbar an die Erörterung der potestas regia Christi an. Grade das Hirtenamt Jesu Christi schliesst seine höchste gesetzgeberische Gewalt in sich. Hier liegt der tiefste Grund, warum Christus der Schöpfer eines jus divinum in der Kirche sein kann. Kraft dieser höchsten Gewalt konnte Christus den Alten Bund beseitigen oder vielmehr in das höhere, vollkommenere Sein des neuen Gesetzes übergehen lassen.

Diese dreifache Gewalt konnte Christus in seiner Kirche niederlegen. Jedoch steht er als der höchste Lehrer, Priester und König den irdischen Trägern des kirchlichen Lehr-,

[1]) „Sacramenta de latere Christi fluxerunt" in IV. Sent. dist. 3. q. 1. a. 3. quaestiunc. 1. obj. 6. — „Tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat" Verit. q. 29. a. 4. ad 3m. — „Christus est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur." S. Th. III. q. 22. a. 4 c.

[2]) Antoninus Reginaldus O. Pr., Doctrinae D. Thom. Aq. tria principia princip. II. part. 3. diss. 3. cp. 4. — Ueber die hierarchischen Aemter des Erlösers und deren Funktionen handelt sehr eingehend und mit der ihm eigenen Tiefe und Wärme der Spekulation Scheeben in seiner Dogmatik, Bd. III, S. 377—455. — Ueber das Priesteramt Christi vgl. auch Schenz, Die priesterliche Tätigkeit des Messias nach dem Propheten Isaias, Regensburg 1892. — Christian Pesch S. J., Praelect. dogmat. tom. IV. p. 2. sect. 4. a. 1.

Priester- und Hirtenamtes stets als Prinzip und Urgrund gegenüber. „Quia (sc. Christus) est instrumentum conjunctum divinitatis in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Dei.“ S. Th. III. q. 64. a. 3 c.

Christus hat diese dreifache Gewalt der Kirche mitgeteilt. Die Organisation der heiligen Kirche beruht demgemäss auf dem Gesetze der participatio. Christus erscheint in seinem Verhältnisse zur Kirche stets als persona communis. Auf Grund der Anteilnahme an der Gewalt Christi erscheinen auch die kirchlichen Träger dieser Gewalt im mehr oder minder eingeschränkten Masse als personae communes (Verit. q. 29. a. 5. object. 3.).

Es tritt uns hierdurch in der Kirche eine stufenweise Verengung der causa universalis auf das Partikuläre hin entgegen. Nicht bloss diese dreifache Gewalt, sondern überhaupt jede Gnade in der Kirche ist, wie Cajetan so sinnreich ausführt, eine participatio gratiae Christi.[1])

Christus hat seine Gewalt der Kirche mitgeteilt. Mitteilen heisst aber einen Teil hergeben und einen Teil zurückbehalten.[2]) Welchen Teil seiner Gewalt hat nun Christus der Kirche mitgeteilt und welchen hat er sich zurückbehalten?

Der heilige Thomas äussert sich hierüber in S. Th. III. q. 8. a. 6., wo er die Frage, ob Christus allein Haupt der Kirche sei, behandelt. Er unterscheidet hier analog dem äusseren und inneren Einfluss des physischen Hauptes auf die Glieder auch eine doppelte Wirkkraft, einen doppelten Einfluss des Hauptes der Kirche auf deren Glieder.

Der erste, — der innere Einfluss der Gnade kommt

[1]) „Et siquidem gratia in Christo, ut in toto adaequante ipsam, secundum se, est autem in omnibus aliis ut in partibus inadaequatis ipsi secundum se gratiae. Et propterea est in Christo ut in subjecto et principio universali gratiae, in aliis vero ut in particulariter participantibus. Et ideo, quantumcumque crescat aliorum gratia, nunquam pervenire potest ad quantitatem intensivam vel extensivam gratiae Christi.“ Cajetanus in III. q. 7. a. 11.

[2]) „Participare aliquid est partem illius capere et partem relinquere.“ Gonet. Clypeus thomasticus. tract. 8. disp. 2. a. 3. ed. Vivès IV. 699

von Christo allein, dessen Menschheit vermöge ihrer Verbindung mit der Gottheit rechtfertigende Kraft hat. — Der zweite, äussere Einfluss auf die Glieder der Kirche bezieht sich auf die äussere Leitung der Kirche, derselbe kann auch mitgeteilt werden. In diesem Sinne können auch blosse Menschen Haupt der Kirche genannt werden — freilich in vom Hauptsein Christi verschiedener Weise.[1])

Das wesentliche Element der gratia capitis liegt in dem universellen Verdienst des Erlösungsopfers Christi oder, wie der scholastische technische Ausdruck hierfür lautet, in der „virtus passionis Christi".[2]) Und in diesem Sinne ist die gratia

---

[1]) „Interior influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus humanitas ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi. — Sed influxus in membra Christi quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae . . . — differenter tamen a Christo" S. Th. III. q. 8. a. 6. —

Was die mit der gratia capitis innig verbundene potestas excellentiae betrifft, so hat Christus dieselbe tatsächlich nicht mitgeteilt (S. Th. III. q. 64. a. 4.). Auf die Frage, ob er diese Gewalt hatte mitteilen können, antwortet der heilige Thomas bejahend: „Talem potestatem potuit ministris communicare dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, . . . et ut ipsi possent sacramenta instituere et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio." S. Th. III. q. 64. a. 4. Da nun sicherlich diese potestas excellentiae mehr ist als eine exterior gubernatio Ecclesiae, so scheint zwischen S. Th. III. q. 64. a 4. und der obenangeführten Stelle S. Th. III. q. 8. a. 6. eine Antilogie zu obwalten. Unter den Erklärern des heiligen Thomas hat Herväus Natalis, der allenthalben den Gedankengang des englischen Lehrers mit besonderer Tiefe verfolgt, diese Schwierigkeit in forma behandelt und gelöst. In IV. Sent. dist. 5. q. 2. a. 1. object. 2. (ed. Venetii 1505) stellt er die Schwierigkeit also: „Praeterea potestas excellentiae Christi est, quod est caput Ecclesiae, sed hoc nulli potest conferri, ergo etc." Er erwidert hierauf in resp. ad 2m: „Ad secundum dicendum, quod Christus secundum quod habet naturam humanam conjunctam divinitati per naturam illam habet, quod sit caput totius Ecclesiae influendo toti Ecclesiae per meritum de condigno modo, quo dictum est; et hoc proprium est ei nec potuit alii communicari. Sed quod infunderet huic personae vel illi non sic est proprium ejus, quia possit alteri communicari."

[2]) Scheeben, Dogmatik III, S. 613.

capitis lediglich Christo, dem Gottmenschen, eigen und infolgedessen gradeso unmitteilbar wie die hypostatische Union selbst.

b) Christus hat nicht nur durch Uebertragung seiner dreifachen Gewalt Potenzen, Organe in seiner Kirche geschaffen, er steht auch zur Betätigung des übernatürlichen Lebens fort und fort im innersten ursächlichen Verhältnisse. Christus lässt, wie der heilige Thomas sich ausdrückt, unablässig einen „sensus spiritualis et motus gratiae" (S. Th. III. q. 8. a. 2.) auf die Kirche einströmen. Es ist dies ein in der Scholastik stereotyp vorkommender Ausdruck, den wir z. B. auch bei Alexander von Hales, bei Wilhelm von Auxerre und in dem Compendium theologicae veritatis, das fälschlich Albert d. Gr. zugeeignet wird, ausgesprochen finden.[1]) Petrus von Palude weist nach dem Beispiele des Wilhelm von Auxerre u. a. zur Erklärung dieses „sensus spiritualis et motus gratiae" auf die Stelle Joh. 1, 16 hin: „De plenitudine ejus nos omnes accepimus."

Diese Berufung auf Joh. 1, 16 deutet den Sinn dieses „sensus spiritualis et motus gratiae" an.[2]) Diese beiden Ausdrücke sagen dasselbe wie *ἀλήθεια* und *χάρις* bei Johannes.[3]) Scheeben bemerkt deshalb mit Recht:[4]) „Christus ist in eben so realer, nur weit höherer Weise das Prinzip und die Quelle des geistlichen Lebens seiner Glieder, ins-

---

[1]) Alexander von Hales: „Capitis enim est influere sensum et vitam vel motum aliis membris." Summa III. q. 18. membr. 6. a. 2. § 3. — Wilhelm von Auxerre: „A Christo tamquam a capite procedunt sensus et motus spirituales in Ecclesiam tamquam in corpus, quod de plenitudine ejus nos omnes accepimus." Summa aurea, lib. III. tract. 1. cap. 4. q. 2. — Compendium theologicae veritatis lib. IV. cap. 14: „Christus etiam inquantum homo influit sensum et motum spiritus et gratiae in omnes, qui adhaerent ei vel per fidem rectam vel per fidei sacramentum."

[2]) Toletus bemerkt: „Et nota, quod sicut caput duo influit in membra, sensum et motum, sic Christus influit fidem, quae sensui similatuir, et gratiam ac charitatem, quae similatur motui." Toletus in III. q. 8. a. 1.

[3]) Vgl. über den Sinn von *ἀλήθεια* und *χάρις* bei Johannes: K. Weiss, Der Prolog des heiligen Johannes, eine Apologie in Antithesen, Freiburg 1899, S. 174 ff.

[4]) Scheeben, Dogmatik, III. Bd, S. 145, n. 882.

besondere ihres geistlichen sensus et motus d. h. der übernatürlichen Erkenntnis und Liebe, wie das menschliche Haupt vermittelst der von ihm ausgehenden Nerven Prinzip der animalischen Empfindung und Bewegung ist."

Die beiden Grundelemente der vita supernaturalis der heiligen Kirche sind Gnade und Wahrheit. Christus ist Gegenstand und Quelle des christlichen Glaubens (de Verit. q. 29. a. 4. ad $9^m$). Und die Gnade, die uns durch die heiligen Sakramente zufliesst, ist Gnade Christi. Die heiligende Kraft strömt von der Gottheit Christi vermittelst seiner heiligsten Menschheit über auf die heiligen Sakramente der Kirche.[1] Christus hat diese Gnade uns nicht bloss verdient, er hat nicht bloss diese heiligen Sakramente eingesetzt, er greift auch fortwährend in das in der Kirche waltende Gnadenleben ein. Wenn auch die äusseren Spender der heiligen Sakramente wechseln, Christus in seiner innerlich wirkenden Kraft bleibt sich stets identisch als der innere geheimnisvoll tätige Spender sakramentaler Heilsgnade.[2]

Auch auf das Leibliche der Glieder der Kirche erstreckt sich der lebenspendende Einfluss Jesu Christi. Die ganze Menschheit Christi nach Leib und Seele wirkt ein auf das ganze Wesen des Menschen, nicht bloss auf die Seele, sondern auch auf den Leib, indem das Leben der Gnade und einst auch der Glorie von der Seele auf den Leib überströmt: „vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso". S. Th. III. q. 8. a. 2. ad $3^m$. Der Leib des Christen steht in einer Beziehung zum Leibe Jesu Christi selbst.[3] Hier gründet die Tatsache, dass die Kirche den

[1]) „Oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur." S. Th. III. q. 62. a. 5 c.

[2]) Philippus a Trinitate spricht sich hierüber also aus: „Unde non solum minister baptizat vel absolvit, sed etiam Christus Dominus, inquantum homo, quia illa est ejus actio exterior continuata cum actione interiori, qua vult et imperat ablutionem vel absolutionem." Philippus a SS. Trinit. Disput. theol. de incarnat. disp. 2. d. 2. pg. 156. — Vgl. Scheeben, Dogmatik III, 248 u. 255; Mysterien des Christentums, Freiburg 1865, S. 440 ff.

[3]) Turrecremata sagt so bezeichnend: „Corpora nostra aliquo modo habent continuationem ad corpus Christi." Summa de Eccle-

Leib des Menschen heiligt und denselben auch nach dem Tode noch in Ehren hält, hier gründet auch die Bedeutung, Schönheit und der hohe Wert der christlichen Keuschheit und Jungfräulichkeit.

So ist Christus in erhabener Weise das Lebensprinzip der Kirche, die Kirche aber gleichsam der fortlebende Christus. Oswald sagt mit Recht:[1] „Christus auf Erden — das ist die Kirche." Die Kirche ist, wie Thalhofer mit der ihm eigenen mystischen Tiefe sagt,[2] „der im Laufe der Jahrhunderte in Zeit und Raum erscheinende und sich multiplizierende Christus als Zentralmensch, als Inbegriff der in ihm erlösten Menschheit".

## § 6. Die physische Wirksamkeit Christi in der Kirche.

Das Wirken Jesu Christi in der Kirche ist nach der Auffassung des heiligen Thomas ein ungemein inniges und intensives. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Lehre des heiligen Thomas wesentlich von der Lehre der andern Scholastiker, welche mehr oder minder ausdrücklich Christo lediglich ein moralisches Wirken in der Kirche zuteilen. Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albert d. Gr. und auch der heilige Bonaventura reden nur von einer moralischen Wirksamkeit Christi in der Kirche per modum meriti, doctrinae, fidei, exempli usw.[3]

sia I. 53. Dieses ganze Kapitel 53 ist eine gründliche Erklärung von S. Th. III. q. 8. a. 2.

[1]) Oswald, Sakramentenlehre [4], S. 9.

[2]) Thalhofer, Liturgik I (1), S. 11. — „Die Kirche," bemerkt Staudenmaier, „ist dasjenige göttliche Institut, in welchem der Erlöser mit seinem Werke durch alle Zeiten hindurchgeht, und welches zugleich jene Tätigkeiten übt, durch welche das objektive Werk der Erlösung unaufhörlich an den Menschen göttlich vermittelt wird." Encykl. d. theol. Wissenschaften, Mainz 1840, S. 746.

[3]) Wilhelm von Auxerre redet von einer bloss moralischen Wirksamkeit Christi in der Kirche per modum meriti doctrinae, fidei. Summa aurea, lib. III. tract. 1. cp. 4. q. 2.; — Albert d. Gr.: „In tertia autem consideratione ipse quidem, qui est caput, adhuc effective influit, sed non inquantum homo: sed influit sic tripliciter, scilicet meritorie, quia meretur nobis influxum gratiae: et mediatoris

Demgegenüber bestimmt der englische Lehrer die Wirksamkeit Jesu Christi in der Kirche nicht bloss als eine moralische, sondern auch als eine werkzeuglich effektive, als eine physische. Diese Anschauung des Aquinaten wurzelt in seiner gründlichen Kenntnis der Väterlehre und in seiner tiefsinnigen Anschauung vom Wesen des Christentums. Hauptsächlich tritt diese Lehre des heiligen Thomas in ihrer ganzen Bestimmtheit klar und deutlich in der theologischen Summa entgegen. Die grundlegende Stelle ist S. Th. III. q. 8. a. 1. ad 1m: „Dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo secundum quod est Deus auctoritative, sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo, inquantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et **per meritum** et **per efficaciam quandam.**“ [1])

Dominikus de Marinis O. Pr. präzisiert die in der eben angeführten Thomasstelle niedergelegte Wahrheit also: [2]) „Quibus (sc. verbis) insinuat (sc. S. Thomas), quod influxus gratiae et aeternorum bonorum, qui ex Christo capite sive ex ejus sanctissima humanitate ad nos derivatur, dupliciter proveniat, scilicet et per meritum et per efficiéntiam **physicam** instrumentalem.“

---

modo sive redemptoris, quia tollit obstaculum influxus in nos, quod obstaculum est debitum Adae, quod solvit. Tertio modo exemplariter.“ Albertus Magnus in III. Sent. dist. 13. a. 3. sol. (ed. Vivès). — Vgl. Alexander de Hales, Summa III. q. 12. membr. 2. a. 3. § 3.; Bonaventura, III. Sent. dist. 13. a. 2. q. 1. u. ibid. dist. 19.; Henricus Gandavensis, Quodlibet. V. q. 23.; Scotus in IV. Sent. dist. 1. q. 1. — Auch Paludanus in III. Sent. dist. 4. q. ultima negiert die physische Wirksamkeit Christi in der Kirche.

[1]) Ausser dieser Stelle kommt diese Lehre des heiligen Thomas zum Ausdruck in de Verit. q. 29. a. 4. ad 1m; Compend. theol. cp. 239.; in Rom. cp. 4. lect. 3 in fine; S. Th. Ia IIae q. 112. a. 1. ad 1m; S. Th. III. q. 13. a. 2.; q. 48. a. 6.; q. 49. a. 1.; q. 62. a. 4.; q. 64. a. 3.

[2]) Dominicus de Marinis O. Pr., Expositio Commentaria in tertiam partem Summae Doctoris Angelici Sancti Thomae, Lugduni 1666, (in III. q. 8. a. 3. cp. 2.).

Der heilige Thomas stellt an der angegebenen Stelle offensichtlich zwei verschiedenartige Wirkungsweisen Christi in der Kirche gegenüber. Die erste ist eine verdienstliche, indem Christus für uns in der Kirche wirkt. Diese Wirksamkeit per meritum wird auch als moralische bezeichnet. Die zweite Wirkungsweise vollzieht sich per efficientiam, dieselbe ist ein Wirken Christi auf die Kirche. Diese Wirksamkeit wird seit Cajetan auch als physische bezeichnet. Man nennt sie auch organisch-dynamische Wirksamkeit.

Dass diese Gegenüberstellung dieser beiden Wirkungsweisen wirklich im Texte des heiligen Thomas ausgedrückt und vom heiligen Lehrer beabsichtigt ist, lässt sich unschwer erweisen. Schon der Wortlaut spricht klar und deutlich dafür. „Et per meritum et per efficaciam quandam."

Ferner ist, was die meritorisch-moralische Wirksamkeit betrifft, Christus causa prima meritoria. Die der meritorischen Wirksamkeit Christi gegenübergestellte Wirkungsweise „per efficaciam quandam" ist aber nach der ausdrücklichen Lehre des heiligen Thomas lediglich instrumentaliter aufzufassen. Folglich sind beide Wirkungsweisen voneinander verschieden. Die erstere „per meritum" ist eine moralische, die andere „per efficaciam quandam" eine physische Wirkungsweise.

Der heilige Thomas lehrt in S. Th. III. q. 13. a. 2., dass der ursächliche Einfluss der menschlichen Seele Christi, insofern sie „instrumentum Verbi sibi uniti" ist, sich keineswegs auf solche Werke erstrecke, welche lediglich durch die göttliche Schöpfermacht zustande kommen.

Hieraus ergibt sich, dass die werkzeugliche Wirksamkeit der Menschheit Christi nach der Auffassung des heiligen Thomas keine moralische, sondern eine physische ist. Wäre sie nämlich eine lediglich moralische Einwirkung, so wäre kein Grund vorhanden, warum die heiligste Menschheit Christi durch ihr Gebet und Verdienst nicht eine Betätigung der göttlichen Allmacht hervorrufen könnte. Erstreckt sich also diese werkzeugliche Wirkkraft der Menschheit Christi nicht auf die der göttlichen Allmacht allein möglichen

Wirkungen, so ist unzweifelhaft diese Wirksamkeit nach der Lehre des heiligen Thomas keine bloss moralische, sondern eine physische.

Der heilige Lehrer hat in dieser Frage eine fortschrittliche Entwicklung und Klärung durchgemacht, insofern er in seinem ersten grösseren Werke, in seinem Sentenzenkommentar von einer Wirksamkeit der Menschheit Christi „per modum efficientiae" nirgends spricht, ja, an einer Stelle (III. Sent. dist. 16. q. 1. a. 3.) eine derartige instrumentale Wirkkraft auszuschliessen scheint. Cajetan bemerkt deshalb: „Ad id vero, quod ex 3. Sent. affertur, dici potest, quod Auctor doctior seipso correxit illud."[1]) Der Grund dieser Lehrentwicklung wird am ehesten darin zu finden sein, dass der Aquinate in der theologischen Summa die Patristik in viel grösserem Umfange benützt und seiner theologischen Spekulation zu Grunde gelegt hat. Hier ist es besonders der tiefsinnige heilige Cyrillus von Alexandrien, dessen christlicher Realismus den englischen Lehrer beeinflusst und zur Annahme einer möglichst innigen Wirksamkeit Christi auf die Menschen geführt hat. Cyrill hat die *δύναμις ζωοποιός*, die vis vivifica der Menschheit Christi mit der ihm eigenen mystischen Tiefe gelehrt und in diesem Sinne namentlich auch auf die Wirkungsweise der heiligen Kommunion (Joh. 6, 54) hingewiesen.[2]) Unter den zwölf

---

[1]) Cajetanus in S. Th. III. q. 13. a. 2. Er fügt noch folgenden Erklärungsgrund bei: „vel quod sub modo intercessionis vel orationis (cfr. S. Th. in III. Sent. l. c.) comprehendit etiam modum instrumentalem; qui conveniunt in hoc generali modo, quod non sunt de genere permanentium, sed consistentium in motu. Et per haec patet intellectus infinitorum dictorum de instrumentali efficientia attributa humanitati Christi vel passioni vel sacramentis Ecclesiae et aliis hujusmodi". Cajetan sieht sich in seiner Erklärung zu S. Th. III. q. 13. a. 2. veranlasst, seine Erläuterung zu S. Th. 2. II. q. 178. a. 1. ad 1m zu korrigieren, ein Beweis für die Schwierigkeit des Gegenstandes „quamvis ergo tunc minus perspicaciter textum illum exposuerim, non enim eluxerat mihi, quod modo trado".

[2]) *Καὶ ἐπείπερ ζωοποιὸς γέγονε τοῦ Σωτῆρος ἡ σάρξ, ἅτε δὴ τῇ κατὰ φύσιν ἡνωμένη ζωῇ τῷ ἐκ Θεοῦ δηλόντι Λόγῳ, ὅταν αὐτῆς ἀπογευσόμεθα, τότε τὴν ζωὴν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς συνενούμενοι καὶ ἡμεῖς αὐτῇ, καθάπερ οὖν*

Anathematismen des heiligen Cyrillus, welche in die Dekrete des Konzils von Ephesus (431) aufgenommen wurden, spricht der elfte die Lehre von der „caro vivifica Christi“ ganz deutlich aus: *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι . . . καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιὸν, ὡς ἔφημεν ὅτι γέγονεν ἰδία τοῦ λόγου τοῦ τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος· ἀνάθεμα ἔστω.*

Desgleichen stützt sich der heilige Thomas in diesem Punkte (S. Th. III. q. 43. a. 2.; q. 48. a. 6.) auf das Axiom des heiligen Johannes Damascenus, dass die Menschheit Christi Werkzeug (instrumentum conjunctum) der Gottheit sei. Auch auf Stellen der Heiligen Schrift (Luk. 6, 19; 8, 48) kann sich die Annahme einer physischen Wirksamkeit Christi berufen. Die umfassendere Kenntnis der spekulativen Ideen bei den griechischen Vätern, zu der der heilige Thomas besonders bei Abfassung der Catena aurea gelangt war, hat auch in dieser Frage auf die Genesis und das Wachstum der thomistischen Doktrin nachhaltigen Einfluss ausgeübt. Einen sprechenden Beweis für das Einwirken der griechischen Patristik auf die wissenschaftliche Entwicklung des heiligen Thomas gibt uns ein Vergleich zwischen der Darstellung der Wirkungen der heiligen Kommunion im Sentenzenwerke des heiligen Thomas (IV. Sent. dist. 12. q. 2. a. 1.) und der Behandlung desselben Gegenstandes in der theologischen Summa (S. Th. III. q. 79. a. 1.).

Die Lösung der Frage, „utrum per hoc sacramentum conferatur gratia“ ist hier ganz von den Ideen des heiligen Chrysostomus, des heiligen Cyrillus und des heiligen Johannes Damascenus inspiriert. Ja, es ist hierbei eine Hauptstelle des heiligen Cyrillus über die vis vivifica der Menschheit Christi, wie dieselbe sich besonders in der heiligen Kommunion betätigt, angeführt (S. Th. l. c. corpus).

Nicht die Schärfe der Dialektik und die Feinheit der

---

*αὐτῇ τῷ ἐνοικήσαντι Λόγῳ. Διὰ γάρ τοι τοῦτο καὶ ἐν τῷ τοὺς νεκροὺς διανιστᾶν οὐ λόγῳ μόνον, οὐδὲ τοῖς θεοπρεπέσιν ἐπιτάγμασιν ὁ Σωτὴρ ἐνεργὴς εὑρίσκεται, ἀλλὰ συνεργάτην ὥσπερ, τινὰ πρὸς τοῦτο δὴ μάλιστα τὴν ἁγίαν αὐτοῦ λαμβάνειν, ἠπείγετο σάρκα, ἵνα δεικνύῃ ζωοποιεῖν δυναμένην καὶ ὡς ἓν ἤδη γενομένην πρὸς αὐτόν.* S. Cyrill. in Joannem VI, 54. M. P. Gr. 73, 577.

Begriffstechnik ist das Prinzip des Fortschritts in der Scholastik, sondern die Erkenntnis und Assimilation neuen Inhalts namentlich aus der Patristik und ein hierdurch erzielter christlicher Universalismus kennzeichnet den Höhepunkt der mittelalterlichen Spekulation.

Die Lehre des heiligen Thomas vom physischen Wirken Christi, welche die Ideen der Patristik verwertet und spekulativ entwickelt, pflanzte sich fort in der Thomistenschule und wurde besonders von Konrad Köllin, Kardinal Cajetan, Bañez, Nazarius, Didacus Alvarez, Ysambert und Bartholomäus Medina vertreten.[1]) Medina bespricht mit grosser Begeisterung diesen Lehrpunkt des Aquinaten: „Verum Divus Thomas in hoc articulo et in locis suae doctrinae minime paucis semper docet, quod humanitas Christi ut instrumentum divinitatis non solum operata sit per modum meriti et impetrationis, sed per modum efficientiae. Haec est recondita et arcana theologia, quae maxime cedit in honorem et excellentiam humanitatis Christi, quae proinde omni dubio procul amplectenda est.“[2]) —

---

[1]) Konrad Köllin in seinem Kommentar zu S. Th. 1. II. q. 112. a. 1. ad 1m. — Cajetan in Comm. in S. Th. q. 8. a. 1.; q. 13. a. 2. u. a. O. — Bañez in Scholast. Comment. in Primam partem q. 45. a. 4. (sehr ausführlich). — Nazarius, der neben Marinis, Grandi, Medices besonders den Literalsinn des Aquinaten und den Gedankennexus hervorhebt, bespricht diese Frage sehr einlässlich in seinem Kommentar zu S. Th. III. q. 13. a. 2., cfr.: ibid. q. 1. a. 2. controv. 7. — Didacus Alvarez in: „De incarnatione divini Verbi“ disp. 38., Romae 1613. — Ysambert in Comment. in III. q. 8. disp. 1. a. 3. — Bartholomäus Medina, Comment. in III. q. 8. a. 1.; 13. a. 2.; 48. a. 6. Medina betont die physische Wirksamkeit der Menschheit Christi in solchem Masse, dass er die Menschheit Christi als causa principalis secundaria gratiae ansieht, nicht lediglich als causa instrumentalis. Diese seine Anschauung wird nur von wenigen Thomisten wie Cabrera, Serra geteilt. — In neuerer Zeit haben die physische Wirksamkeit der Menschheit Christi besonders Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente, München 1860, S. 100; Morgott, Spender der heiligen Sakramente, S. 20 ff. vertreten. Sehr eingehend und geistvoll sind die Gedanken Scheebens über die organisch-dynamische Wirksamkeit der Menschheit Christi in seiner Dogmatik, III., S. 233—261.

[2]) Medina in III. q. 8. a. 1.

„Unus D. Thomas id mysterii declaravit et patefecit magnifice sentiens de humanitate Christi . . . Hanc doctrinam plane divinam repetit creberrime in suis scriptis, signanter 1. II. q. 112. a. 1 etc.“ [1]) Wegen dieser Lehre wird Thomas von Medina als „divinarum literarum scientissimus et reconditae theologiae peritissimus“ gefeiert. Fügen wir diesen geschichtlichen Erörterungen ein kurzes Wort über die Tragweite der Lehre vom physischen Wirken Christi in der Kirche bei, so müssen wir mit dem Aquinaten vom Begriffe der Instrumentalursache ausgehen. Die causa instrumentalis (S. Th. III. q. 62. a. 1., a. 4. ad 1m; Verit. q. 27. a. 4.; S. c. G. II, 221.) wirkt als solche nicht gemäss ihrer eigenen Natur, sondern kraft der von der causa principalis empfangenen Bewegung, weswegen die Wirkung auch der causa principalis gleicht. Sohin vermag auch die Menschheit Christi als instrumentum des mit ihr hypostatisch geeinten Logos infolge der aus dieser Vereinigung auf sie überflutenden göttlichen Energie göttliche Wirkungen hervorzubringen, welche sind „ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia sive quae in coelis sive quae in terris sunt“ (S. Th. III. q. 13. a. 2 c.). In dieser Weise wirken die heiligen Handlungen der Menschheit Christi, besonders der Opferakt auf Golgatha nicht bloss meritorisch, sondern auch dynamisch fort in der Kirche durch alle Zeiten und Räume zur Begnadigung und Gottvereinigung der Menschen. [2]) Der Kontakt zwischen Christi Menschheit und den einzelnen Menschen vollzieht sich in den heiligen Sakramenten, in denen die Kraft des Leidens Christi in die Menschenseelen überströmt. Die physische Wirksamkeit der Sakramente ergibt sich als Konsequenz aus der physischen Wirkkraft Christi in der Kirche. „In eodem genere causae,“ bemerkt Gonet, „sacramenta concurrunt ad gratiae productionem, quo humanitas Christi: sed humanitas Christi ad gratiae productionem physice concurrit: ergo et sacramenta.“ [3])

---

[1]) Medina in III. q. 13. a. 2.

[2]) Vgl. Scheeben a. a. O., S. 257.

[3]) Gonet, Clypeus thomisticus, de sacram. in genere disp. 3. a. 2. § 5. n. 64. (ed. Vivès VIII. 73). Vgl. Capreolus in IV. Sent.

Christus flösst also vom ersten Augenblick seiner Menschwerdung unaufhörlich durch seine heiligste Menschheit nicht bloss in moralischer, sondern auch in physischer Weise Gnade und andre Heilswirkungen [1]) auf die Glieder seines mystischen Leibes ein, wobei die Menschheit Christi sich als werkzeugliche Ursache des physischen Wirkens verhält. Terminativ erstreckt sich die Wirksamkeit der Menschheit Christi als physische Wirksamkeit nur auf die nach der Menschwerdung Christi lebenden Menschen, für die Zeit vor Christo war seine heilige Menschheit lediglich moralische Ursache der Gnade. [2])

---

dist. 1. q. 1. — De Marinis, in S. Th. III. q. 62. a. 5. cp. 4 sqq. Sehr ausführlich ist über die physische Wirksamkeit der Sakramente Nugno, in S. Th. III. q. 62. a. 1. Eine Zusammenstellung der Vertreter der physischen wie auch der moralischen Wirksamkeit gibt Reinhold in „die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente", Stuttgart und Wien 1899. Reinhold berücksichtigt nur das gedruckte Material, wobei einige hervorragende Thomisten wie Herväus und Capreolus nicht angeführt werden.

[1]) Sehr treffend charakterisiert Philippus a Ss. Trinitate das physische Fortwirken Christi in der Kirche: „Humanitas Christi etiam nunc ut instrumentum physicum ad effectus Sacramentorum et alios omnes supernaturales, qui hic fiunt et ordinantur ad finem Incarnationis. Unde omnes gratiae, habitualis et actualis, quae hic communicantur ad eliciendos actus supernaturales quoscunque, procedunt ab humanitate Christi tamquam ab instrumento conjuncto divinitatis sive hoc fiat mediis Sacramentis, quae sunt instrumenta separata, sive fiat absque illis." Philipp. a Ss. Trinit. Disputat. theologic. tom. IV. In tertiam partem D. Thomae. tract. de incarn. disp. 7. dub. 2, Lugduni 1650.

[2]) Didakus Alvarez zerlegt die Lehre des heiligen Thomas hierüber in 3 conclusiones:

a) Christus ab instanti suae conceptionis per humanitatem, tamquam per instrumentum conjunctum influit moraliter et efficienter seu physice gratiam et alios supernaturales effectus in membra corporis mystici (S. Th. 1. II. q. 112. a. 1. ad 1m, III. q. 64. a. 3).

b) Christus ut homo vel eius humanitas non est causa secunda principalis gratiae, sed solum instrumentalis (contra Medinam III. q. 13. a. 2. dub. ultim., concil. 8).

c) Humanitas Christi nec fuit nec potuit esse causa efficiens instrumentalis gratiae, quae ante incarnationem data est antiquis, sed

Diese tiefgehende Auffassung des heiligen Thomas von der physischen Wirksamkeit Christi in der Kirche bringt viel Licht und gewährt tieferen Einblick in das geheimnisvolle Verhältnis zwischen Christo und der Kirche, eröffnet uns ein reiches Verständnis des Christentums. Hierdurch tritt vor allem das Hauptsein Christi in seiner ganzen Tiefe und in seiner vom heiligen Paulus so sehr hervorgehobenen Realität entgegen. Gonet bemerkt mit Recht: „Ratio capitis Ecclesiae perfectiori modo convenit Christo, si non moralem, sed etiam physicum influxum in membra habeat.“ [1]) Die innige Verbindung, die continuitas (De Verit. q. 29. a. 4 c.) zwischen Haupt und Gliedern, das Ueberströmen übernatürlicher Lebenskraft von Christo auf die Kirche, die besonders in der heiligen Eucharistie waltende vis vivifica carnis Christi, mit einem Worte der volle und ganze Inhalt der paulinischen Idee von Christo, dem Haupte der Kirche, tritt ins rechte Licht und Verständnis durch Annahme einer physischen Wirksamkeit des Gottmenschen in der Kirche.

Christus ist deswegen in einem viel höheren Sinne Haupt der Kirche als ein König Haupt des Staates ist. Dem Könige ist es nicht gegeben, physisches inneres Leben in seinen Untertanen wachzurufen. Christus aber leitet die Glieder der Kirche nicht bloss durch Gesetz, Lehre und Beispiel, sondern er teilt denselben auch immer physische Gnade mit und führt sie zum ewigen Leben. [2])

---

solum fuit causa moralis.“ Did. Alvarez. De incarnat. Verbi divini disp. 38.

[1]) Gonet, Clypeus thomistic. tract. de incarnat. disp. 19. a. 2. § 1. (ed. Vivès V, 751.) Schäzler: „In die geheimnisvolle Oekonomie der theandrischen Konstitution und den ganzen charismatischen Reichtum des Gottmenschen ist in der Tat kein andrer Theologe so tief wie der heilige Thomas eingedrungen.“ Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente, S. 100.

[2]) „Unde a fortiori patet Christum alia longe excellentiori ratione esse caput Ecclesiae ac rex vel alius superior dicitur caput reipublicae. Nam rex non influit in subditos vitam physicam et internam. Christus autem non solum gubernat Ecclesiae membra per legem, doctrinam aut exemplum, sed gratiam etiam internam et

Grade dieses physische Einwirken der Menschheit Christi auf die Kirche erhebt die letztere in eine höhere Seinssphäre und lässt sie als Fortsetzung, Ausdehnung der Inkarnation, als mystischen Christus erscheinen. Hier bewahrheiten sich die Worte des tiefdenkenden deutschen Thomisten Konrad Köllin: „Ecclesia igitur res plane superioris et divini est ordinis.“ [1])

## § 7. Die Vereinigung Christi mit der Kirche.

Aus der Lehre von Christo, dem Haupte der Kirche, ergibt sich eine innige geheimnisvolle Einheit zwischen Christo, dem Haupte und zwischen der heiligen Kirche, seinem mystischen Leibe. Die innige Liebes- und Lebensverbindung zwischen Jesu und den Menschen in der Kirche und die daraus quellende übernatürliche Einheit der Christen untereinander und miteinander bildeten einen Lieblingsgegenstand für die heiligen Väter der Kirche und für alle Theologen, welche das Wesen des Christentums tief erfasst haben. Wie schön spricht nicht schon der heilige Ignatius von Antiochien dieses Ineinander-Sein und Leben zwischen Christo und der Kirche aus mit den Worten: „Die Kirche ist mit Jesu Christo zusammengegossen, wie Jesus Christus mit dem Vater, damit alles in harmonischer Einigkeit sei.“ [2]) Dieser Gedanke zieht sich durch die ganze Patristik hindurch. [3]) Theodoret, Primasius, Oekumenius, Theophylakt, Fulgentius, Gregor von Nyssa und besonders der heilige Augustin schil-

---

physicam communicat et movet per actus salutares in finem vitae gratiae proportionatum.“ Salmantic. tract. XXI. de Incarn. disp. 16. dub. 1. § 1.

[1]) Konrad Koellin, Quodlib. XXVII. fol. 169.

[2]) „*Πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω, τοὺς ἐγκεκραμένους αὐτῷ (τῷ ἐπισκόπῳ) ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ*“ Ad Ephes. cap. 5. Vgl. Nirschl, Die Theologie des heiligen Ignatius, Mainz 1880, S. 35 ff.

[3]) Ueber die Lehre der Väter von der innigen Vereinigung zwischen Christo und der Kirche handelt: Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Mainz 1900, S. 38.

dern diese Einheit Christi mit der Kirche mit Begeisterung und Wärme.[1]) Auch die Scholastik hat diese Idee als ein kostbares Erbgut von den Vätern herübergenommen.[2]) Namentlich hat der heilige Thomas unter den verschiedensten Gesichtspunkten diese unio Christi cum Ecclesia näher erörtert und theologisch begründet.

Unter den neueren Theologen hat besonders Scheeben die mystische Stellung des Gottmenschen zur Kirche eingehend behandelt.[3])

Turrecremata[4]) redet von drei erhabenen Einheiten. Die höchste Einheit ist die Einheit der göttlichen Wesenheit in der Trinität, die zweite Einheit ist die persönliche Einigung des Logos mit der menschlichen Natur in Christo, die dritte Vereinigung ist die Verbindung Christi mit der Kirche. Die beiden ersten Einheiten sind Prototyp und Grund für die unio Christi cum Ecclesia.

Um die ganze Innigkeit der Vereinigung Christi mit der heiligen Kirche auszudrücken, entnimmt der englische Lehrer aus der Schrift- und Väterlehre mehrere sinnvolle Bezeichnungen, die er dann weiter bildet und verwertet.

---

[1]) Vgl. Hurter, S. Patrum Opuscula XXVII. 21 sqq.

[2]) Alexander von Hales handelt in einem eigenen Artikel hierüber: S. Th. III. q. 12. membr. 2. a. 2. de unione capitis ad membra sive ad corpus.

[3]) Scheeben, Mysterien des Christentums, Freiburg 1865, S. 318 ff. — Dass das Christentum die engere Verbindung der Menschen untereinander bewirke, geben auch nicht auf katholischem Standpunkte stehende Männer zu. So bemerkt Rudolf Eucken: „So wird hier die Menschheit zu einer inneren Gemeinschaft des Lebens verbunden, in solcher Gemeinschaft kann der einzelne aus dem Ganzen empfangen und dem Ganzen mitteilen; das Leiden und Tun des einen eine Bedeutung für den andern gewinnen.“ Die Lebensanschauungen der grossen Denker [2], Leipzig 1896, S. 157. — Freilich ist diese übernatürliche Lebensverbindung nur verständlich unter Voraussetzung der Verbindung der Menschheit mit Christo in der Kirche und unter Voraussetzung des Primates und der heiligen Eucharistie.

[4]) Turrecremata, Summa de Ecclesia I, cp. 63.

### a) „Matrimonium inter Christum et Ecclesiam.“

Das innige bräutliche Verhältnis zwischen Christo und der Kirche ist von den Vätern und auch von der Scholastik wie Mystik des Mittelalters mit grosser Vorliebe und mit grösster Zartheit behandelt worden. Allenthalben bildeten Stellen aus den heiligen Büchern die sichere Grundlage und die bestimmte Richtschnur für theologische und mystische Behandlung dieses Punktes.[1])

*α)* Die Stelle Genesis 2, 23. 24 bezieht sich nach der Lehre der Theologen in prophetischer Weise auf das conjugium Christi cum Ecclesia. Diese Beziehung ist keine willkürliche, sondern in der Heiligen Schrift selbst grundgelegt (vgl. Matth. 19, 5; Mark. 10, 7; Ephes. 5, 31; 1. Kor. 6, 16).

Petrus Lombardus sieht in diesen Worten Adams eine prophetische Aeusserung: „Refert enim Scriptura Genes. II . . . virum (sc. Adam) . . . post extasim prophetice dixisse: „Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea: propter hoc relinquet homo patrem et matrem

---

[1]) Ueber das matrimonium inter Christum et Ecclesiam handeln u. a. Henle, Ephesierbrief, S. 249; — Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche, Freiburg 1899, II. Bd., S. 476, 478; — Estius in IV. Sent. dist. 26. § 5.; — Wiggers in Tertiam de sacramentis (Suppl. q. 41. cp. 1. dubium 7.). —

Tournely, Cursus theologicus, tom. 4. pars 3. de sacram. matrimonii q. 2. a. 2. ed. Colon. Agripp. 1734, tom. IV, pag. 380 sqq. —

In der vatikanischen Bibliothek (Ottobonia) befindet sich eine eigene Monographie aus dem Mittelalter über das bräutliche Verhältnis Christi und der Kirche. Es ist ein Manuskript aus dem 15. Jahrhundert, betitelt: „Mag. Bartholomaei Carthusiensis tractatus de ecclesia sponsa Christi“ praesentatus magistro Henrico de Diest sacre theol. professori in Leodio anno domini 1446. Cod. Ottob. Lat. 724. fol. 1—47. —

Auch Petrus von Capua spricht sich über das bräutliche Verhältnis zwischen Christo und der Kirche aus: „Ipse (sc. Christus) incepit esse sponsus in incarnatione. Tunc . . . conjunctum est matrimonium inter ipsum et Ecclesiam.“ Summa theolog. lib. III. q. 16. Cod. Vatic. Lat. 4296. fol. 59. col. 4.

et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una“.“ (IV. Sent. dist. 26 initio.)

Der heilige Thomas erläutert dieses „prophetice dixisse“ näher dahin, „ut prophetia referatur ad mysterium Christi et Ecclesiae, quod praevidit“ (ibid. Expos. textus). Adam erleuchtet vom heiligen Geiste hat nach der Erklärung der Väter mit diesen Worten (Genes. 2, 23. 24) vorausverkündigt die Einheit Christi mit der heiligen Kirche. Die Bildung Evas aus der Seite Adams ist Typus des Entstehens der Kirche aus dem Kreuzopfer Jesu Christi. Das matrimonium Adae et Evae ist Typus der Einheit zwischen Christo und seiner Braut, der Kirche. Die Kirche ist gleichsam geformt ex ossibus Christi in cruce pendentis. Christus hat gleichsam seinen Vater im Himmel verlassen nicht dadurch, dass er die göttliche Natur verlassen, sondern dadurch, dass er die menschliche angenommen hat, er hat verlassen seine Mutter, die Synagoge, um unauflöslich anzuhangen seiner Braut, der Kirche.[1])

$\beta$) Das bräutliche Verhältnis zwischen Christo und der Kirche findet einen recht innigen und zarten Ausdruck im Ps. 44, von welchem Estius treffend bemerkt: „In quo mystici conjugii canitur epithalamium“ (In IV. Sent. dist. 26. § 5.).[2])

---

[1]) Dionysius Carthusianus: „[Dixitque Adam: hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea] i. e. Ecclesia ista sanguine corporis mei formata est et mihi tam cara est ut proprium os et caro . . . [Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem] id est, Christus ipse patrem suum quasi reliquit veniendo in mundum et matrem, utpote synagogam et adhaesit uxori suae i. e. Ecclesiae. [Factique sunt duo] sc. Christus et Ecclesia [in carne una] i. e. unum mysticum corpus constituit, cujus principale caput est Christus.“ Dionys. Carthus. in Genesim art. 22.

Billuart: „Juxta enim Ss. Patres his verbis Adam praedixit conjunctionem Christi cum Ecclesia in sua incarnatione figuratam per suum matrimonium cum Eva. Ecclesia enim est ex ossibus Christi in cruce pendentis formata. Christus dereliquit Patrem suum in coelis, non derelictione divinitatis, sed assumptione humanitatis et matrem suam synagogam . . . atque adhaesit indissolubiliter Ecclesiae sponsae suae.“ Billuart tract. de matrim. diss. 1. a. 3. § 1.

[2]) Vgl. auch Maurus Wolter O. S. B. Psallite sapienter. II. Bd., S. 202.

Der heilige Thomas bestimmt das Thema dieses herrlichen Psalmes also: „Est ergo materia hujus psalmi de quibusdam sponsalibus Christi et Ecclesiae, quae quidem primo initiata fuerunt, quando filius Dei univit sibi naturam humanam in utero virginali. „Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo.“ Unde eadem est materia hujus psalmi et libri, qui dicitur Cantica canticorum“ (S. Thomas in ps. 44.). Der Aquinate, der sonst rhetorischen Schmuck und poëtische Begeisterung geflissentlich vermeidet, schildert in glänzender Sprache und mit mächtiger Emphase an der Hand des Psalms 44 die Herrlichkeit der Kirche: Sponsa Christi est Ecclesia. Der Bräutigam Jesus Christus steht der heiligen Kirche so unvergleichlich nahe, die Kirche ist Königin in Glorie und Goldesschmuck, in ihrer Lehre strahlt die göttliche Weisheit wieder.

Zu dem Verse: „Adducentur regi virgines post eam“ bemerkt St. Thomas: „Adducentur post eam sc. universalem Ecclesiam, quia nullus veniet nec adducetur ad Christum nisi sequatur doctrinam ecclesiasticam.“ Die innige Vereinigung zwischen Christo und der Kirche ist Ideal und Ursache der bräutlichen Vereinigung zwischen Jesu und der christlichen Seele. Man spricht mit Recht von einem bräutlichen Verhältnisse zwischen Christo und der gläubigen Seele: „Per caritatem anima unitur Deo ut sponsa secundum quoddam spirituale matrimonium.“ Quaest. disp. de carit. q. unic. a. 12. object. 21.

Die mystische Theologie bezeichnet das höchste erdenmögliche Stadium dieser Gottvereinigung als matrimonium spirituale.[1]) Dieses bräutliche Verhältnis zwischen Christo und der Menschenseele gründet in idealer und realer Weise in dem bräutlichen Verhältnisse zwischen Christo und der Kirche. Die wahre christliche Mystik wächst hervor und bezieht ihre Lebenskraft aus dem Boden der kirchlichen Einheit.

---

[1]) Cfr. Vallgornera O. Pr. Theologia mystica, q. 4. disp. 2. a. 4. 5. u. 6.; Meynard O. Pr. Traité de la vie intérieure, II. n. 256 bis 271.

γ) „Der Psalm 44 stellt," wie Scheeben bemerkt,[1]) „als canticum pro dilecto das Hohelied in nuce dar." Das Hohelied, Canticus canticorum ist der Hochgesang des bräutlichen Verhältnisses zwischen Christo und der Kirche.[2]) Dies ist die Auffassung der griechischen und lateinischen Patristik. Origenes, Theodoret, Gregor von Nyssa, Procopius von Gaza, ferner aus den Schriften des heiligen Ambrosius und des heiligen Gregorius gezogene Erklärungen zum Hohenlied, ausserdem Aponius, Beda u. a. haben in tiefsinniger Weise das bräutliche Verhältnis zwischen Christo und der Kirche aus dem Text des Hohenliedes herausentwickelt.[3]) Im Mittelalter begegnen wir dem herrlichen Kommentar des heiligen Bernhard. Alanus ab Insulis gibt die Thesis des Canticus canticorum also an:[4]) „Unde cum canticum amoris, scilicet epithalamium Salomonis, specialiter et spiritualiter ad Ecclesiam referatur, tamen specialissime et spiritualissime ad gloriosam Virginem reducitur." Desgleichen Richard von St. Viktor:[5]) „Sponsa enim profecto ipsa Ecclesia est, sponsus Dominus."

---

[1]) Scheeben, Dogmatik III. 462.

[2]) Eine Skizzierung des Gedankengangs des Hohenliedes gibt Scheeben a. a. O., S. 462 ff. Ueber die Erklärung des Hohenliedes vgl. Gietmann S. J., Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum. Parisiis 1890, pag. 354 sqq. Bernhard Schäfer, Das Hohelied, Münster 1876. Schäfer zerlegt das Hohelied in 3 Teile: 1. Teil, Vermählung Christi mit der menschlichen Natur, 1, 1—2, 7; 2. Teil, Vermählung Christi mit der Kirche, 2, 8—5, 1; 3. Teil, Vermählung Christi mit der einzelnen Seele, 5, 2—8, 4. Eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten Vertreter der allegorischen Deutung des Canticum Canticorum siehe auch bei Vigouroux, Dictionnaire de la Bible. tom. II. 193 ff., Paris. 1899. Cornely, Introductio in U. T. libros sacros II. 2., Parisiis 1887, pag, 184 sqq.

[3]) Die Väterliteratur ist näher zitiert bei Cornely, l. c. pag. 201 sqq.

[4]) Alanus ab Insulis, Elucidatio in Cantica Canticorum, prolog. Migne, P. L. 210, 53.

[5]) Richardus a Sto Victore, Explicatio in Cantic. Cantic. prolog. Migne, P. L. 196, 409. Aehnliche Gedanken finden sich bei Rupert von Deutz, St. Bernhard, später bei Hugo von St. Cher, Nikolaus Lyranus, Dionysius Carthusianus, Robert Holkot usw.

Unter dem Namen des heiligen Thomas sind zwei Kommentare zum Hohenliede gedruckt. Der eine Kommentar, der mit „Salomon inspiratus" beginnt, gehört nicht zu den echten Schriften des Aquinaten. Der mit „Sonet vox tua" beginnende Kommentar hat hingegen beachtenswerte innere und äussere Kriterien der Echtheit an sich.[1])

Es gehört diese tiefsinnige Erklärung des englischen Lehrers, der nach dem Zeugnisse Wilhelms von Thocco noch am Sterbebette einen kurzen, nicht auf uns gekommenen Kommentar zum Hohenliede gegeben,[2]) zu den gehaltvollsten Auslegungen dieses heiligen Buches und enthält eine Fülle von ascetisch-mystischen Ideen. „Cantus, qui in hoc libro docetur, non est corporalis seu sensibilis, sed magis intellectualis et secundum spiritum. Exprimuntur debitae affectiones et cogitationes cujuscunque animae sanctae vel etiam totius Ecclesiae, secundum quos intendit gustare divinam dulcedinem et habere sui Sponsi consortium . . . Intentio principalis hujus operis est exprimere mutua desideria inter Sponsum et Sponsam sive inter Christum et Ecclesiam." Diese Grundidee führt der heilige Thomas in übersichtlicher und ansprechender Weise durch, indem er die Kirche in ihren drei historischen Hauptepochen (status primitivus, status medius, status ultimus) zu ihrem Bräutigam Christo in Beziehung bringt. Der englische Lehrer schildert in begeisterten Worten die innige Einheit zwischen Christo und der Kirche, wie sie besonders im kontemplativen Leben sich betätigt. Der Aquinate, der in seinen sonstigen Schriften verhältnismässig nüchtern und verstandesmässig schreibt, entfaltet hier eine Sprache voll Gemütstiefe und schwungvoller Begeisterung.

Gietmann bemerkt über des Aquinaten Erklärung zum

---

[1]) De Rubeis, Dissentatio 2. cp. 2. Vgl. Placidus Bernez O. S. B., De doctore angelico ut exegeta, „Divus Thomas" VI, 457 ff.

[2]) Im Verzeichnis der Handschriften des päpstlichen Schatzes unter Bonifaz VIII. von 1295 steht: „Item tractatus Thome super Canticum Canticorum, qui inc.: Osculetur me osculo." Ehrle, Zur Gesch. des Schatzes, der Bibliothek und des Archives der Päpste im 14. Jahrh. Archiv f. Lit.- u. Kirch.-Gesch. d. M-A. I, 27.

Hohenliede: „Quodsi generatim judicium faciendum est de toto genere interpretationis: placet praeter cetera castitas sanctitasque explanationis universae: nihil enim in ea non dignum Spiritu sancto invenitur.“ In den exegetischen Schriften des Aquinaten einigt sich logische Klarheit mit der mystischen Tiefe der Söhne des heiligen Benedikt, denen der englische Lehrer seine Jugenderziehung verdankte. Es besteht eine unzweifelhafte innere Verwandtschaft zwischen den herrlichen exegetischen Schriften des Mönches Erasmus von Montecassino und der Schrifterklärung des Aquinaten. Dieser Kommentar des Aquinaten zum Hohenlied legt Zeugnis dafür ab, dass St. Thomas in seinem innersten Denken und Fühlen die bräutliche Einheit zwischen Christo und der Kirche mitlebte.

δ) Im Neuen Testamente bietet die Anwesenheit Jesu auf der Hochzeit von Cana (Joh. 2, 1—10) dem heiligen Thomas Veranlassung, das bräutliche Verhältnis zwischen Christo und der heiligen Kirche zu schildern. Die Worte des heiligen Thomas sind so schön, so innig zart, dass wir es uns nicht versagen können, die Hauptstellen im Originaltexte anzuführen. Eine Umschreibung und Uebersetzung würde diese herrlichen Worte des englischen Lehrers nur inadäquat wiedergeben: „Mystice autem per nuptias (sc. Canae) intelligitur conjunctio Christi et Ecclesiae. Et illud quidem matrimonium initiatum fuit in utero virginali, quando Deus Pater Filio humanam naturam univit in unitate personae, unde hujus conjunctionis thalamus fuit uterus virginalis . . . Publicatum autem fuit, quando Ecclesia sibi per fidem conjuncta est. (Os. 2, 20; Apoc. 19, 9.) Consummatum autem erit, quando sponsa i. e. Ecclesia introducetur in thalamum sponsi, in coelestem scilicet gloriam . . . Nec vacat a mysterio, quod die tertio nuptiae factae sunt. Primus namque dies est tempus legis naturae: secundus tempus legis scriptae, tertius vero dies tempus gratiae, in quo Dominus incarnatus nuptias celebravit . . . Mystice autem in nuptiis spiritualibus est mater Jesu, virgo scilicet beata, sicut nuptiarum consiliatrix, quia per ejus

intercessionem conjungitur Christo per gratiam . . . Christus autem sicut verus animae sponsus. Discipuli vero ut paranymphi quasi conjungentes Ecclesiam Christo, de quo uno dicebatur II. Cor. 11, 2: „Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo“.“ (S. Thomas in Joann. II, lect. 1.)[1])

ε) Unter Hinweis auf die Stelle Genesis 2, 23 u. 24 hat der heilige Paulus in seinem Ephesierbrief 5, 23—32 die Verbindung zwischen Christo und der Kirche dargestellt. In V. 27 ist auch auf die Schilderung des Hohenliedes von der Kirche als der makellosen Braut Christi hingedeutet.

Die paulinische Doktrin ist gleichsam die Zusammenfassung der Schriftlehre über das bräutliche Verhältnis zwischen Christo und der Kirche. Die Gedankenreihe der paulinischen Stelle schliesst mit dem Satze ab: „Sacramentum hoc magnum est, dico autem, in Christo et Ecclesia“ (v. 32.).[2])

Der heilige Thomas legt den dogmatischen Vollinhalt dieser Stelle also dar: „Consequenter exponit eam mystice et dicit: „sacramentum hoc magnum est“ id est, sacrae rei signum sc. conjunctionis Christi et Ecclesiae“ (in Ephes. V, lect. 10.).

Der heilige Thomas hat demgemäss auf Grund der Schrift und Väterlehre mit viel Sinn und Verständnis das bräutliche Verhältnis zwischen Christo und der Kirche gekennzeichnet. Er findet in dieser bräutlichen Liebes- und Lebensverbindung die Wirkung, die Aeusserung der unend-

---

[1]) Die Bedeutung der Hochzeit von Cana hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Christo und der Kirche hat in demselben Sinne wie der heilige Thomas auch Grimm erklärt: „Eben durch das Wunder erscheint im Grunde Jesus selbst als der wahre, eigentliche Bräutigam, der in diesem Augenblicke seinen Bund mit der jungen Kirche eingeht und darum das Wunder, eben um dieser Bedeutung willen, grade an eine irdische Hochzeit anlehnt.“ Leben Jesu II, 274.

[2]) Ueber diese paulinische Stelle vgl. Henle, Ephesierbrief, S. 249; Scheeben, Myst. d. Chr., S. 578 ff.; und besonders Schanz: „Der sakramentale Charakter der Ehe“ in Tübinger Quartalschrift. 1890, S. 21 ff.

lichen Erlöserliebe Jesu Christi, des Gekreuzigten: „Quamvis matrimonium non conformatur passioni Christi quantum ad poenam, conformatur tamen ei quantum ad caritatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est“ (S. Thomas III. Suppl. q. 42. a. 1. ad $3^m$).

Der heilige Johannes, der Evangelist, hat in seiner geheimen Offenbarung die Kirche Gottes als die Braut Jesu Christi, des Lammes, gefeiert. „Lasset uns voll Freude frohlocken und ihm die Ehre geben; denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und seine Braut hat sich bereitet. Und es ward ihr gegeben, dass sie sich bekleide mit glänzendem, weissem Byssus; denn der Byssus ist die Gerechtigkeit der Heiligen. Selig, die zum Hochzeitsmahle des Lammes berufen sind.“ (Offenb. 19, 7—9.)[1]

---

[1] Die Kirche bezeichnet sich in ihrer Liturgie selbst als sponsa Christi. So z. B. in dem herrlichen Hymnus: „Coelestis urbs Jerusalem“:

„O sorte nupta prospera,
Dotata: Patris gloria,
Respersa sponsi gratia,
Regina formosissima,
Christo jugata principi
Coeli corusca civitas.“

Eine schöne Erklärung hiervon gibt Lämmer in der gleichnamigen Schrift: „Coelestis urbs Jerusalem“, Freiburg 1866, S. 31. Er führt dort auch die folgende Stelle aus den Schriften Wimpinas an, welche die Idee von Christo, dem Bräutigam der Kirche, herrlich beleuchtet: „Haec tria bona, quae in quibuslibet matrimoniis desiderantur, indubie inter Christum et Ecclesiam praesto sunt neque deerunt unquam, utpote fides, proles et sacramentum, h. e. Christum fidem Ecclesiae sponsae suae inviolatam servaturum, nullam sectam praeligendo, semperque ad usque saeculi consummationem prolem ex Ecclesia geniturum (Ephes. 5, 30); sicut et tertio sacramentum est inter Christum et Ecclesiam h. e. indivisibilitas, qua sicuti marito et uxore superstitibus nequaquam ulla intervenit separabilitas, ita dum Christus et Ecclesia semper vescuntur aura, indivisibiliter semper Christus Ecclesiae suae sponsae cohaerebit, ab ea nunqum discessurus.“

Conradus Wimpina, Anacephalaeosis 1528. I. 8, 118 b. —

Cochläus sagt: „Ecclesia corpus et unica columba ac sponsa Christi est.“ Cochlaeus XXI articuli Anabaptistarum Monasterien-

**b) Christus und die Kirche — „una persona mystica".**

Die innige Verbindung zwischen Christo und der Kirche bringt der heilige Thomas auch dadurch zum Ausdruck, dass er Christum und die Kirche als eine mystische Person auffasst. „Sicut naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus." S. Th. III. q. 49. a. 1. (cfr. III. q. 14. a. 4.). „Christus et membra ejus sunt una persona mystica" (de Verit. q. 27. a. 7. ad 11.). Wie Estius (in III. Sent. dist. 19. § 3.) nachweist, hat der englische Lehrer diese Auffassung von den Vätern herübergenommen, von denen namentlich Augustin hierüber Herrliches geschrieben hat.[1])

Christus und die Kirche eine mystische Person! Wie die menschliche Natur Jesu Christi in der Person des Logos subsistiert, so wird auch die Kirche getragen von der Person des Gottmenschen Jesu Christi. Diese mystische Subsistenz der Kirche in ihrem göttlichen Stifter ist die Wurzel eines himmlischen Lebens und Wirkens der Kirche, ist der Urgrund der Unerschütterlichkeit der Kirche Jesu Christi. Die Person des Logos und die menschliche Natur Jesu Christi haben nach der Lehre des heiligen Thomas nur ein Sein.[2]) Aehnlich ist auch die Kirche in die innigste Lebensgemeinschaft und Einheit mit der Person ihres göttlichen Urhebers emporgehoben.

Christus und die Kirche sind eine mystische Person. Die Glieder und das Haupt gehören zu ein und derselben Person. Da nun Christus unser Haupt ist, wir aber seine

---

sium confutati a. 12. (abgedruckt in der Ausgabe von Ecks Enchiridion locorum theologicorum. Coloniae 1600, pag. 455).

[1]) Diese Auffassung ist auch in der Heiligen Schrift begründet: 1. Kor. 12, 12. Die Väter berufen sich auch auf die Worte Christi an Saulus, der die Kirche verfolgte: „Saule, Saule, quid me persequeris?" Vgl. hierüber Augustinus in psalm. 142. n. 3.

[2]) Vgl. Abert, Einheit des Seins in Christo nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Regensburg 1889.

Glieder sind, so ist Christi Verdienst nicht etwas ausser uns Seiendes, es strömt dasselbe vielmehr auf uns über wegen der Einheit des mystischen Leibes. [1])

Die Person ist das Prinzip des Wertes einer Handlung und in diesem Sinne ist auch Christus der Urgrund alles übernatürlichen Geschehens in der Kirche.

Das persönliche Moment macht sich geltend in allen Akten und Formen eines vernünftigen Seins und drückt denselben ein individuelles Gepräge auf. Aus dem Keime des Persönlichen wächst die Fülle des geistigen Lebens nach all seinen Ausgestaltungen hervor. In diesem Sinne ist auch die heilige Kirche nach der sinnigen Bezeichnung des heiligen Paulus (Ephes. 1, 23) plenitudo ejus (sc. Christi), *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.* Wie Gott die Fülle des Seins in sich schliesst und wie die geschaffenen Wesen in harmonischer Abstufung teilhaben am Sein und in verschiedenem Grade das Sein Gottes nachahmen und wiederspiegeln, ähnlich ist in Christo, dem Haupte der Kirche, die Fülle aller Gnaden, die sich in geheimnisvoller Ordnung ergiessen auf die Glieder des mystischen Leibes und dort übernatürliches Leben erzeugen. Was es deshalb in der Kirche an Gnade und Heiligkeit gegeben hat, gibt und geben wird, leitet sich zurück auf die Person Jesu Christi.

Der heilige Thomas bemerkt zur oben angeführten Stelle des Völkerapostels die tiefen Worte: „Et quia Ecclesia est instituta propter Christum, dicitur, quod Ecclesia est plenitudo ejus sc. Christi, id est, ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quasi quodam modo in membris ipsius Ecclesiae impleantur, dum sc. omnes sensus spirituales et dona et quidquid potest esse in Ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso deriventur in membra

---

[1]) „Membra et caput ad eandem personam pertinent; unde cum Christus fuerit caput nostrum propter divinitatem et plenitudinem gratiae in alios redundantem, nos autem simus membra ejus, meritum suum non est extraneum a nobis, sed in nos redundat propter unitatem corporis mystici.“ S. Thom. in III. Sent. dist. 18. q. 1. a. 6. sol. 1. ad 2.

Ecclesiae et perficiantur in eis" (S. Thomas in Ephes. I, lect. 8.).[1]

### c) Communicatio idiomatum zwischen Christo und der Kirche.

Wenn Christus und die Kirche eine mystische Person sind, so ergibt sich hieraus von selbst eine communicatio idiomatum zwischen Christo und der Kirche. Wie zwischen Gott und Mensch in Christo ein wechselseitiger Austausch der Eigentümlichkeiten in der theologischen und logischen Redeweise zurechtbesteht wegen der Einheit der göttlichen Person, ähnlich werden auch Attribute der Kirche von Christo und Attribute Christi von der Kirche prädiziert „und dieser Austausch der Eigentümlichkeiten ist der beste Beweis der wunderbaren geheimnisvollen Einheit, die zwischen dem Menschengeschlechte und dem in seinen Schoss eingetretenen Sohn Gottes besteht".[2]

---

[1]) Das Wort plenitudo (πλήρωμα) wird vom heiligen Thomas hier im aktiven Sinne gefasst, ähnlich wie von Chrysostomus, Theophylakt, Cajetan, Estius, a Lapide, Bisping u. a. Die neueren Exegeten erklären πλήρωμα vielfach im passiven Sinne. Vgl. Henle, Epheserbrief, S. 91 u. 92. —

Sehr tief und schön hat Paul Nazarius O. Pr. den theologischen Sinn des Ausdruckes: „Christus et Ecclesia, una persona mystica" im Geiste des heiligen Thomas dargestellt: „Quemadmodum igitur Verbum incarnatum una persona est in duabus naturis subsistens, divina scilicet et humana, atque ideo cum maxima sua unitate duplicis habens hypostasis rationem, divinae scilicet, quatenus in divina natura subsistit, et humanae, quatenus in humana natura subsistit et propter hypostasis identitatem de homine praedicantur ea, quae dicuntur de Filio Dei et e converso . . . ita Christus in corpore mystico unum est suppositum mystice consideratum quasi duplicem habens rationem subsistendi, alteram in seipso, tamquam in capite, alteram in fidelibus gratiam et caritatem ex eo participantibus et quatenus in seipso subsistit, unum est re et ratione suppositum singulare, quatenus autem mysticam habet in membris subsistentiam, rationem seu vicem gerit tam singulorum suppositorum, quae sunt viva ejus membra, quam simul plurium aut etiam omnium." — Nazarius, Comment. in S. Th. III. q. 1. a. 2. controv. 7. Bononia 1620, pag. 111. 112. Vgl. auch Turrecremata, Summa de Ecclesia. I, 64 u. 65.

[2]) Scheeben, Mysterien des Christentums, S. 355.

Diese communicatio idiomatum wurde von den griechischen Kirchenvätern Athanasius, Gregor von Nazianz, Theodoret, Gregor von Nyssa usw. häufig angewendet unter Hinweis auf 1. Kor. 12, 12. Als förmliches hermeneutisches Gesetz wurde diese communicatio idiomatum zwischen Christo und der Kirche formuliert von dem afrikanischen Semidonatisten Tychonius in seinen um das Jahr 390 verfassten: „Septem regulae ad inquirendum et inveniendum sensum S. Scripturae.“ Diese Regeln des Tychonius haben den heiligen Augustin zur Abfassung der goldenen Schrift „de doctrina christiana“ veranlasst. Im 3. Buche dieser Schrift Kap. 31, n. 44 führt der heilige Augustin zustimmend die erste tychonische Regel, welche die communicatio idiomatum ausspricht, auf: „Prima de Domino et ejus corpore est, in qua scientes aliquando capitis et corporis, id est, Christi et ecclesiae unam personam nobis intimari . . . non haesitemus, quando a capite ad corpus vél a corpore transitur ad caput, et tamen non receditur ab una eademque persona. Una enim persona loquitur dicens: „Sicut sponso imposuit mihi mitram et sicut sponsam ornavit me ornamento“ (Is. 16, 10), et tamen quid horum duorum capiti, quid corpori, id est, quid Christo, quid Ecclesiae conveniat, utique intelligendum est.“

Der heilige Augustin macht von dieser Regel namentlich in seinen exegetischen Schriften einen ausgiebigen Gebrauch. „Christus als das Haupt mit den Gläubigen als Gliedern zusammenfassend deutet er (Augustin) die meisten Psalmen messianisch und zwar so, dass er sie bald direkt und ausschliesslich auf das Haupt, bald auf dieses und die Glieder zumal oder nur auf diese letzteren bezieht.“ [1])

Auch die Scholastik hat diesen Gedanken des heiligen Augustin sich angeeignet. Unter den Vorgängern des heiligen Thomas hat namentlich Wilhelm von Auxerre hierüber tiefe Ausführungen. [2]) Der englische Lehrer kennt

---

[1]) Thalhofer, Erklärung der Psalmen. 3. Aufl., S. 41.

[2]) „Quaeritur de unitate corporis et capitis. Loquitur enim Ecclesia de capite et corpore, de sponso et sponsa tamquam de eadem persona. Solutio: Duplex est forma sive perfectio Ecclesiae, simi-

und verwertet diese tychonische Regel: „Unde et inter septem regulas Tychonii, quas Augustinus ponit in 3. de doctrina christiana cp. 31. prima ponitur de Domino et ejus corpore, cum scilicet „Christi et Ecclesiae una persona aestimetur“. Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit ps. 21, 2: „Verba delictorum meorum“ non quod in ipso capite delicta fuerint.“ S. Th. III. q. 15. a. 1. ad $1^m$.

Wie der heilige Augustin, so macht auch der heilige Thomas von diesem hermeneutischen Gesetze einen ausgedehnten Gebrauch in seiner Psalmenerklärung.[1]) „Materia hujus libri est Christus et membra ejus“ (Div. Thomas in psalmos prooemium). „Haec est una de regulis supra in principio Psalterii positis, quod ea, quae pertinent ad membra, dicit Christus de se propter hoc, quod sunt scilicet unum corpus mysticum Christus et Ecclesia, et ideo loquuntur sicut una persona et Christus transformat se in Ecclesiam et Ecclesia in Christum“ (S. Thom. in ps. 21, 1. 2.).[2])

---

liter et Christi. Est enim forma sive perfectio naturalis Christi et Ecclesiae, quae est humanitas et quantam ad hanc peefectionem sponsus est alius quam sponsa sc. Christus et Ecclesia. Et est alia perfectio Christi et Ecclesiae sc. gratuita perfectio, quae est Spiritus sancti. Et secundum illam perfectionem sponsus est sponsa, quare eadem est perfectio Christi et Ecclesiae sc. Spiritus sancti. Per hanc unitatem dictum est: „multitudinis credentium erat cor unum et anima una et quod omnes unum sumus in Christo“. Propter illam unitatem loquitur Christus quandoque in persona sua, quandoque in persona Ecclesiae non mutata persona, quae est prima regula Tychonii.“ So schreibt Wilhelm von Auxerre in seiner Summa aurea. III, tract. 1. cp. 4. q. 8.

[1]) Der heilige Thomas hat auch prinzipiell die drei Formen des sensus spiritualis der Heiligen Schrift zumal auf Christum und die Kirche bezogen. So namentlich in Quodlibet. VII. a. 15. Vgl. auch S. Th. I. q. 1. a. 10. — Vinzenz Ferre O Pr., Commentarii in Primam tract. 1. q. 7. § 3., Osnabrugi 1680, pag. 93 u. 94. — Bañez O. Pr. in S. Th. I. q. 1. a. 10. — Kardinal Satolli, Praelectiones in S. Th. I. q. 1. a. 10., Romae 1884, pag. 88. — Heinrich Buonpensiere O. Pr., Comment. in S. Th., De Deo uno, Romae 1901, pag. 88. — Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902, S. 52 ff.

[2]) „Intelliguntur verba psalmi hujus quasi ab una persona pro-

Diese tychonische Regel, welche das innige Lebens- und Liebesverhältnis zwischen Christo und der Kirche zum Ausdruck bringt, wurde auch von den späteren Thomisten gern benützt.[1] Der Dominikaner Guy d' Evreux (Guido Ebroicensis um ca. 1300) hinterliess eine eigene Monographie über die tychonischen Regeln.[2] Desgleichen beruft sich Turrecremata auf die regulae Tychonii, „quae vocantur claves scripturae".[3] Kardinal Cajetan hat diese communicatio idiomatum zwischen Christo und der Kirche auf

lata: quia caput corpus et membra sunt una persona: unde Christus loquitur pro se et pro corpore suo" (S. Thom. in psalm. 30.).

[1]) Auch Ulrich von Strassburg kennt und erwähnt die regula tychonii: „Notande sunt septem regule Tychonii; prima nominatur de Christo et corpore ejus, quia Christus cum ecclesia ponitur ut una persona." Summa de bono lib. I. tract. 2. cp. 11. Cod. Vatic. Lat. fol. 5 v. Von der Bedeutung, welche im Mittelalter den tychonischen Regeln, insbesondere der ersten beigelegt wurde, zeugt uch die Tatsache, dass dieselben sich auch als Anhang zu theologischen Summen und Traktaten in Handschriften finden. So sind z. B. der Vatikanischen Handschrift der „Summa magistri petri capuani" die Regeln des Tychonius von derselben Hand geschrieben beigefügt. Cod. Vatic. Lat. 4296. fol. 74. „Explicit summa magistri petri capuani. Incipiunt regule tyconii." — Nikolaus von Lyra entwickelt im Prolog zu seinen: „Postillae perpetuae in vetus et novum testamentum" die tychonischen Regeln. — Zuweit in der Benützung der tychonischen Regel über das Verhältnis zwischen Christo und der Kirche ist der Augustinertheologe Augustinus de Favaronibus gegangen, der ca. 1443 als Erzbischof von Nazareth im Neapolitanischen starb und ein Werk über die Einheit zwischen Christo und der Kirche verfasste: „In Apocalypsim S. Joannis tractatus, tres priores ad Carolum de Malatesta, quorum primus inscribitur: „De sacramento unitatis Christi et Ecclesiae sive de Christo integro"; secundus „De Christo capite Ecclesiae et ejus inclito principatu"; tertius „de potestate papae: Quartus „de caritate Christi erga electos et ejus infinito amore." Vgl Biblioth. Angelica in Rom, Cod. Lat. 367 (D. 1, 13), fol. 181—364. Gegen die Irrtümer dieses sonst gelehrten „Augustinus aus Rom" schrieb Torquemada seine Abhandlung: „Repetitiones quaedam card. Joh. de Turrecremata super quibusdam propositionibus Augustini de Roma", (abgedruckt bei Mansi XXX. 979—1034). Vgl. auch Lederer, Torquemada, S. 90 ff.

[2]) Vgl. Quétif-Echard, I, 420; Feret, II, 547.

[3]) Summa de Ecclesia, I, 65.

das übernatürliche Verdienst des Christen ausgedehnt.[1]) Auch Medina erläutert die tychonische Regel und erläutert vermittelst derselben das Verhältnis der Genugtuung Christi zu unsrer Genugtuung.[2])

So steht die heilige Kirche in innigster Liebes- und Lebenseinheit mit Christo. Diese Einheit ist so innig, dass Christus und die Kirche im Denken und Sprachgebrauch der heiligen Väter gleichsam in eine einzige Idee zusammenfliessen. Christi Menschwerdung, seine überfliessende Gnadenfülle zielt auf die Verwirklichung der Kirche hin. Christus ist das Daseinsprinzip der Kirche. Die Kirche ist sein Lebenswerk, die Edelfrucht seines Kreuzopfers. Christus ist Tätigkeitsprinzip der Kirche. Er hat ihr seine Gewalt verliehen, er weckt unablässig in der Kirche übernatürliche Lebenskraft. Von Christo strömt der Kirche Gnade und Wahrheit zu. Die Einwirkung Christi auf die Kirche vollzieht sich in geheimnisvoller Realität, auf physische Weise. Alle diese Beziehungen zwischen Christo und der Kirche sind nichts andres als der Inhalt des paulinischen Gedankens: „Christus ist das Haupt der Kirche.“ Von Christo kommt die Kirche, in Christo lebt die Kirche, zu Christo strebt die Kirche. Die Ideale der Kirche sind die Ideale ihres göttlichen Stifters, die Schicksale der Kirche sind ähnlich dem Erdenleben des Heilandes. Der Lebensgedanke der heiligen Kirche ist die Nachfolge Jesu Christi auch auf dem Wege des Leidens und Kreuzes: „Sicut caput Ecclesiae Christum exposuit Deus fluctibus passionum, sic et corpus ejus, scilicet Ecclesiam suam, usque in finem saeculi ad probationem et purgationem tribulari permittit.“[3]) Wir

---

[1]) Cajetanus, tract. X. de fide et operibus cp. 9 in seinen opuscula ed. Venet. 1543. tom. III. pag. 168. Vgl. dazu Suarez. De divina gratia, pars postrema, lib. XII. cp. 19.

[2]) Medina in III. q. 1. a. 2. fin.: ibid. q. 1. a. 2.; q. 48. a. 1.; q. 49. a. 1. Vgl. auch Dominicus Soto in IV. Sent. dist. 19, q. 1. a. 2. Desgleichen Nazarius in III. q. 1. a. 2. controv. 7., Bononiae 1620.

[3]) S. Bonaventura, Lignum vitae. Seraphici Doctoris S. Bonaventurae decem opuscula ad theologiam mysticam pertinentia (ed. 2). Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1900, pag. 213.

schliessen diesen Abschnitt mit einer symbolischen Darstellung dieser Ideen aus altchristlicher Zeit. Das altchristliche Hauptportal der Kirche der heiligen Sabina auf dem Aventin zu Rom[1]) stellt die Apostel dar, wie sie das Kreuz in die Höhe halten und sich so als die Prediger und Bekenner des Kreuzes zeigen. Unter dem Kreuze steht die Orante, mit einem Blicke der Sehnsucht und der Liebe zum Kreuze emporschauend. Was ist diese Orante anders als die Personifikation der Kirche, welche auf das Kreuz Jesu Christi gegründet ist, welche vom Kreuze ihre unversiegbare Lebenskraft schöpft und im Kreuze die unendliche Liebe ihres Bräutigams Christi ersieht?

Die Idee des Kreuzes gibt uns das Geleite zum folgenden Kapitel, zu der Behandlung des Verhältnisses zwischen der Eucharistie, dieser Fortsetzung des Kreuzopfers Christi und der Kirche.

[1]) Vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, I. Bd. S. 256. — Berthier, La porte de S. Sabine à Rome, 1892, pag. 72. — Wiegand, Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der heiligen Sabina auf dem aventinischen Hügel zu Rom, Trier 1900, S. 88.

# V. Kapitel.

## Die heilige Eucharistie, Subsistenzgrund der Kirche.

### § 1. Die heilige Eucharistie als Symbol und Ursache der unio Christi cum Ecclesia.

Christus flösst als Haupt der Kirche unaufhörlich übernatürliches Leben auf den von ihm geformten und vom heiligen Geiste belebten mystischen Leib ein. Wie nun der heilige Geist immanentes Prinzip, lebenspendendes Herz der heiligen Kirche ist, ähnlich ist auch Christus, der Gründer der Kirche auch nach seiner Himmelfahrt in der Kirche gegenwärtig durch die heilige Eucharistie.

Auf Grund der Väterlehre hat der heilige Thomas die innigen geheimnisvollen Beziehungen zwischen Eucharistie und Kirche, zwischen dem realen eucharistischen Leib und dem mystischen Leib Christi sowohl im allgemeinen wie im besonderen dargestellt.[1])

Im allgemeinen bringt er zunächst die Lehre von der heiligen Eucharistie in Beziehung zum 9. Glaubensartikel. In seinem Kommentar zu den Sentenzen führt der englische Lehrer die Lehre von der Eucharistie kurzweg auf den Glaubensartikel von der Kirche zurück. In der parallelen

---

[1]) Vgl. Commer, Die Beziehungen der heiligen Eucharistie zur Kirche und ihrem Priestertum. Jahrbuch f. Philos. u. spek. Theologie XV, 156 ff. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums, Freiburg 1895. S. 106—109: „Der Pulsschlag des eucharischen Herzens der Kirche.“

Stelle der theologischen Summa führt er die heilige Eucharistie, insofern sie Sakrament ist, auf die Lehre von der Kirche zurück, während er dieselbe, insofern sie ein Ausfluss der göttlichen Allmacht ist, mit eben der Lehre von Gott, dem Allmächtigen in direkte Beziehung setzt.[1])

Dominikus Soto[2]) findet die Lehre von der heiligen Eucharistie in engster Verbindung mit der communio sanctorum, insofern dieselbe Sakrament der kirchlichen Einheit ist. Sonach ist die Lehre vom heiligsten Altarssakrament implicite im 9. Glaubensartikel enthalten; der eucharistische Christus steht in innigster Wesensbeziehung zur Kirche.

Die Kirche ist Ausdehnung und Fortsetzung der Inkarnation. In der Kirche vollzieht sich die subjektive Erlösung der Menschheit, die Applikation der vom Heiland objektiv gewirkten Erlösungsfrucht auf die einzelnen Menschen.

---

[1]) „Fides de corpore Christi . . . includitur in articulo, qui est de effectu gratiae, qui est: „Sanctam Ecclesiam catholicam“ . . . Quidam tamen dicunt, quod reducitur ad articulum de passione. Sed primum est probabilius.“ S. Thom. in III. Sent. dist. 25. q. 1. a. 2. ad 10m. — „In sacramento Eucharistiae duo possunt considerari. Unum scilicet, quod sacramentum est et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis. Aliud est, quod miraculose ibi corpus Christi continetur, et sic concluditur sub omnipotentia.“ S. Th. 2. II. q. 1. a. 8 ad 6m. — Capponi della Porretta (Comment. in S. Th. 2. II. q. 1. a. 8.) äussert sich zu der scheinbaren Antilogie zwischen den obigen Stellen also: „Ergo D. Thomas in summa hic fuit doctior semetipso in III. Sent. dist. 25. q. 1. a. 2. ad 10. absque tamen sui ipsius retractatione. Nam hic duo considerat in sacramento altaris et consequenter istud sub duobus specialibus articulis pro diversa consideratione reponi asserit, cum tamen in lib. Sent. unum solummodo, scilicet, ut est sacramentum, in Eucharistia exprimat, et consequenter sub uno tantum speciali articulo scilicet de effectu gratiae, Eucharistiam contineri statuat. Abundantior ergo fuit in Summa, utpote hic explicans, quod in sententiis tacuerat.“

[2]) Dominikus Soto in IV. Sent. dist. 9. q. 2. a. 1. — Vgl. Joannes a Sto Thoma, Cursus theol. tom. VI. q. 1. disp. 6. a. 4. — Ueber die Gründe, warum kein eigentlicher Artikel über die heilige Eucharistie im Symbolum steht, siehe Dominikus Bañez in 2. II. q. 1. a. 7. dub. 2. ad 1m. Von den früheren Scholastikern vgl. auch Richard von Mediavilla in III. Sent. dist. 25. a. 1. q. 2. ad 4m.

Ganz dieselbe Wirksamkeit spricht der heilige Thomas der heiligen Eucharistie zu: „Christus: qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Joannis 1, 17: Gratia et veritas per Jesum Christum facta est, ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiae operatur secundum illud Joannis 6, 58: „Qui manducat me, vivet propter me“ (S. Th. III. q. 79. a. 1 c.).

Der heilige Lehrer bringt hier die Stelle Joh. 1, 17, wo die lebenspendende Wirksamkeit der gratia capitis Christi gekennzeichnet ist, in Zusammenhang mit der andern Stelle Joh. 6, 58, wo das Einströmen übernatürlichen Lebens in die Menschenseele als Wirkung der heiligen Kommunion geschildert wird. Die heilige Eucharistie ist die Fortsetzung und Erweiterung der Inkarnation und steht deshalb im Zentrum der kirchlichen Lebensbewegungen.

Die heilige Eucharistie steht ferner in geheimnisvoller realer Beziehung zum Kreuzopfer Jesu Christi. Wenn aus dem geöffneten Herzen des gekreuzigten Heilandes Blut und Wasser geflossen ist, so ist hierdurch zugleich das heilige Altarssakrament und die Kirche symbolisiert: „Effusio sanguinis et aquae, quae fluxerunt ex latere Christi, fuit figura hujus sacramenti.“ In IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 2. sol. 2.

Die Kirche hat die Früchte des Kreuzopfers hineinzutragen in die einzelnen Menschenherzen. Dies geschieht nun vornehmlich durch die heilige Eucharistie: „Effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine.“ S. Th. III. q. 79. a. 1 c.

Aus diesen allgemeinen Vorerinnerungen ergibt sich deutlich, dass der Wirkungskreis der Kirche in der heiligen Eucharistie gleichsam das natürliche Zentrum besitzt. „In hoc sacramento tanguntur ea, quae pertinent ad totam Ecclesiam“ S. Th. III. q. 84. a. 4. ad $6^m$.

Wie gestaltet sich nun nach der Lehre des heiligen Thomas das Verhältnis zwischen Eucharistie und Kirche im besonderen?

Vor allem ist durch das heilige Altarssakrament die reale Gegenwart Christi in seiner Kirche ermöglicht und verwirklicht. Die Idee von Christo, dem Haupte der Kirche,

die erhabene Würde der neutestamentlichen Kirche und die unendliche Erlöserliebe Jesu Christi fordern eine reale Gegenwart Jesu Christi, des Hauptes, im mystischen Leibe, ein wirkliches Verbleiben des Bräutigams bei der Kirche, seiner Braut. Dieser Forderung ist auch nach der Himmelfahrt Christi durch das eucharistische Leben Jesu Christi voll und ganz genügt.[1])

Durch die heilige Eucharistie ist Christus in seiner Kirche gegenwärtig immerdar. Die heilige Eucharistie ist der Mittelpunkt der Kirche und des ganzen Gnadenlebens der Kirche. In der Eucharistie ruht der wahre Leib des Herrn (corpus Christi verum) inmitten seiner Kirche, die sein mystischer Leib genannt wird, in innigster Liebes- und Lebensverbindung.

Durch die heilige Eucharistie ist der heiligen Kirche der Trost geheimnisvoll inniger Gottesnähe, das Glück realer Gegenwart Jesu Christi in ihr zu teil geworden fort und fort. In der heiligen Eucharistie verbindet sich Christus aufs innigste mit der Kirche. Die heilige Eucharistie ist zugleich **Symbol** und **Grund** der unio Christi cum Ecclesia.[2])

Die heilige Eucharistie versinnbildet die Einheit Christi mit der Kirche. Schon die sakramentale Materie,

---

[1]) „Ad perfectionem nostram exigebatur, ut caput nostrum etiam nobis realiter conjungeretur: et ideo quamdiu sub propria specie cum hominibus conversatus est, non oportebat hoc sacramentum institui, sed quamdiu ejus corporali praesentia destituenda erat Ecclesia." In IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 3. sol. 3.

[2]) Kardinal Franzelin spricht sich hierüber also aus: „Postremo sacramentaliter Ecclesia non solum significatur, sed efficitur corpus mysticum unum in se et intime unitum cum Christo capite per unionem Eucharisticam substantialis corporis et sanguinis totiusque Christi in sacrificio et in sacramento." Tract. de Ecclesia, thes. XVIII., cfr. Franzelin, de Eucharistia, thes. III. VIII. X. — Die heilige Eucharistie ist in viel höherem Sinne Symbol der Vereinigung Christi mit der Kirche als wie die Ehe. Ysambert bemerkt hierüber: „Matrimonium speculative tantum significat conjunctionem Verbi cum humanitate . . . at sacramentum Eucharistiae significat practice, hoc est, simul efficiendo in suscipientibus eorum unionem ad Christum." In S. Th. III. q. 73. disp. 4. a. 1.

Brot und Wein sind das Zeichen dieser Einigung. Diesen vom heiligen Paulus klar und deutlich ausgesprochenen Gedanken (1. Kor. 10, 17) haben die heiligen Väter, namentlich der heilige Augustin weiter ausgebildet. Die Stelle des heiligen Augustin (Sermo 229) ist in das Dekret Gratians übergegangen (De consecr., dist. 2. c. 36.) und von Petrus Lombardus recipiert worden (IV. Sent. dist. 8, D.).[1])

Der heilige Thomas gibt diesen Gedanken also wieder: „Panis ex multis granis conficitur et vinum ex multis acinis confluit, quod competit ad significandum corpus Christi verum et mysticum.“ (In IV. Sent. dist. 11. q. 2. a. 1 c.)[2]) Wie Brot und Wein aus der Vereinigung und Verbindung vieler Körner und Beeren entstehen, so bilden viele geheiligte Glieder den mystischen Leib Christi, die heilige Kirche Gottes. Auch in der liturgischen Feier der heiligen Messe ist die unio Christi cum Ecclesia mannigfach veranschaulicht. Wenn bei der Opferung ein wenig Wasser dem Weine beigemischt wird, so ist dies ein Sinnzeichen der Verbindung des Logos mit der Menschennatur in der Inkar-

---

[1]) Dieser Gedanke ist auch in den vielen liturgischen Traktaten des Mittelalters verwertet worden. Walafried Strabo schreibt: „Nihil ergo congruentius his speciebus ad significandum capitis atque membrorum unitatem potuit inveniri, quia videlicet panis de multis granis aquae coagulo in unum corpus redigitur, et vinum ex multis acinis exprimitur, sic et corpus Christi ex multitudine sanctorum coordinata completur.“ Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarumdam in observationibus ecclesiasticarum rerum, cp. 16. ed. Knoepfler [2], München 1899, S. 38.

[2]) Vgl. S. Th. III. q. 74. a. 1 c. Das ungesäuerte Brot sinnbildet die puritas corporis mystici: „Congruit tamen magis puritati corporis mystici, id est Ecclesiae, quae in hoc sacramento configuretur, usus azymorum.“ S. c. G. IV, 69.

Von den Thomaskommentatoren handeln über die Symbolik von Brot und Wein: Toletus in S. Th. III. q. 73. a. 1. — Estius in IV. Sent. dist. 8. § 2. — Wiggers in S. Th. III. q. 74 a. 1. — Cfr. B. Albert. M. in IV. Sent. dist. 8. a. 13. — S. Bonav. in IV. Sent. dist. 8. p. 2. a. 2. q. 1. — Katschthaler, Theologia dogmatica 1884, IV, S. 420. — Sauter O. S. B, Das heilige Messopfer, Paderborn 1894, S. 147 u. 148. — Gihr, Die Sakramente der heiligen Kirche, I, 511. — Hehn, Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi, Würzburg 1900, S. 136 ff.

nation, aber auch ein Sinnbild der in der Kirche verwirklichten Einheit Jesu Christi mit dem Menschengeschlechte. Der heilige Thomas findet in der Verbindung, Vereinigung und Vermischung von Wasser und Wein bei der Opferung ein Sinnbild der Verbindung des Hauptes der Kirche mit seinem mystischen Leibe, ein Symbol der Liebe des Hauptes zu den Gliedern und des Ueberströmens der Erlösung vom Haupte auf die Glieder, wodurch dieselben in Christo umgestaltet werden gradeso wie der Tropfen Wassers.[1])

Auch das Brechen der heiligen Hostie nach dem Pater noster deutet auf den mystischen Leib Christi, auf die Kirche hin. Der heilige Thomas hat diese Symbolik in geistreicher Weise ausgeführt: „Sicut in hoc sacramento est duplex res sacramenti, scilicet corpus Christi verum et mysticum, ita etiam fractio duo significat, scilicet ipsum divisionem corporis veri, quae facta est in passione . . . et distributionem virtutis redemptionis Christi per diversa membra Ecclesiae.“ In IV. Sent. dist. 12. q. 1. a. 3. sol. 3.[2])

---

[1]) „Appositio aquae ad vinum significat unionem membrorum ad caput ratione ipsius conjunctionis; et amorem capitis patientis pro membris ad ipsa, ex hoc, quod ex duobus conjunctis unum efficitur: et processum redemptionis a capite ad membra ex ipsa transformatione aquae in vinum.“ In IV. Sent. 11. q. 2. a. 4. vol. 1. Cfr. S. Th. III. q. 74. a. 6. Ueber die Symbolik der Beimischung des Wassers zum Weine handeln: S. Concil. Trid. sess. XXII. cp. 7. — Praepositinus, Summa theolog. Cod. Vatic. Lat. 1174. fol. 61. col. 3. — Dom. Soto in IV. Sent. dist. 9. q. 11. a. 6. — Gonet, Clypeus thomisticus, de Eucharistia disp. 3. a. 3. — Estius in IV. Sent. dist. 8. § 10. — Tournely, de sacramento Eucharistiae q. 4. a. 6 concl. — Bened. XIV., De missae sacrificio, lib. II. cp. 10. — Sauter a. a. O., S. 151 u. 152.

[2]) Der heilige Thomas fährt a. a. O. also weiter: „Et hanc significationem tangit Dionysius in III. cap. Eccl. hierar. part. III. § 13. Et secundum hoc accipitur significatio partium secundum diversum membrorum statum. Quia quidam sunt adhuc vivi, et hi significantur per partem, quae comeditur: quia ipsi atteruntur diversis poenalitatibus et sunt in ipso motu, ut incorporentur Christo. Quidam autem sunt mortui: et hi sunt in duplici statu. Quia quidam in plena participatione beatitudinis . . .; et hi significantur per partem in calice missum, quia illi inebriantur ab ubertate domus Dei. Quidam autem sunt in exspectatione plenae beatitudinis; . . . et hi

In dieser Weise finden wir sowohl in der Materie wie auch in der liturgischen Feier der heiligen Eucharistie eine mannigfache Versinnbildung der Verbindung zwischen Christo und der Kirche. Noch mehr, das heiligste Sakrament verursacht, bewirkt auch diese innigste reale Vereinigung Christi mit seiner heiligen Braut, der Kirche. Und in dieser Weise ist die heilige Eucharistie ins innerste Wesen des Reiches Jesu Christi einbezogen, sie ist Prinzip kirchlichen Seins und Lebens, sie ist Grund der geheimnisvollen Einigung Christi mit der Kirche.

„Die Kirche ist,“ wie Scheeben sagt,[1]) „die innigste und reellste Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen, wie sie in der Eucharistie ihren realsten und vollendetsten Ausdruck erhält.“

Der heilige Thomas bezeichnet wiederholt als eine Wirkung des heiligen Altarssakramentes die Vereinigung Christi mit der heiligen Kirche.[2]) Die heilige Kirche hat besonders auf dem Konzil von Florenz im „decretum pro Armenis“ diesen Gedanken deutlich ausgesprochen.[3])

---

significantur per tertiam partem, quae reservatur usque in finem.“ Aehnlich äussert sich der englische Lehrer in S. Th. III. q. 83. a. 5. ad 8m, wo er sich auf Papst Sergius (de consecr. dist. 2. cp. 22.) beruft und zu dem Brauche, einen Teil der heiligen Hostie bis zum Ende der heiligen Messe aufzubewahren, bemerkt: „Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet una pars servetur usque in finem missae, propter periculum, manet tamen eadem significatio partium.“ Ueber die symbolische Deutung der fractio s. hostiae nach dem Pater noster durch Amalar von Metz vgl. die Monographie über diesen berühmten mittelalterlichen Liturgiker von Reinhard Mönchemeier, Münster 1893, S. 87. — Eine nähere Erklärung dieses obigen Thomastextes gibt Raynerius a Pisis in seiner Pantheologia, Lit. E, tit. 8. de Eucharistia, cp. 48. § 3. — Vgl. auch Innoc. III., lib. V. de myst. miss. c. 3. Gonet, de Eucharistia, disp. XI. a. 7.; Sylvius in III. q. 83. a. 5.; Bened. XIV., l. c. lib. II. cp. 20. — Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Tübingen 1866, II. Bd., S. 289.

[1]) Scheeben, Mysterien des Christentums [1], S. 520.

[2]) „Hoc convenit ad significandum effectum hujus sacramenti, qui est unio populi Christiani ad Christum“ (S. Th. III. q. 74. a. 6 c.). „Effectus hujus sacramenti est adunatio hominis ad Christum“ (opusc. 4. In articulos fidei et Sacramenta Ecclesiae expositio).

[3]) Denzinger, Enchiridion [7], n. 593.

Der heilige Thomas hat diese Wahrheit nicht für eine bloss fromme Anschauung oder mystische Auffassung erachtet, nein, er hat diese Lehre klar und bestimmt in theologisch wissenschaftlicher Form also formuliert: „Res autem hujus sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus“ (S. Th. III. q. 73. a. 3.).[1])

Capponi erklärt hierzu: „Res sacramenti Eucharistiae est unitas corporis mystici i. e. unitas Ecclesiae i. e. esse intra Ecclesiam seu esse de unitate ipsius Ecclesiae.“ (Elucid. form. in h. l.) Der englische Lehrer charakterisiert die unitas corporis mystici hier nicht als „effectus“, sondern besonders nachdrucksvoll als „res sacramenti“, als die sakramentale Gnadenwirkung der Eucharistie schlechthin und mit Auszeichnung gleichsam als den Ziel- und Höhepunkt aller andern Wirkungen dieses erhabenen Sakramentes. Wenn so die heilige Kirche Gegenstand der erhabensten Wirkkraft des heiligen Altarssakramentes ist und wenn wiederum die heilige Eucharistie das höchste Sakrament, die Sonne der Sakramente ist, wie grossartig, heilig und wunderbar tritt uns da nicht die heilige Kirche im Lichte des Glaubens vor das Geistesauge!

Der obige Gedanke des heiligen Thomas kehrt in den verschiedensten Wendungen in seinen Werken wieder, er ist ein ausgesprochener Lieblingssatz des heiligen Lehrers. Einzig und allein dem heiligen Altarssakramente spricht er diese Wirkung zu, und er bringt hierdurch den sakramentalen Christus in unzertrennliche Lebensgemeinschaft mit dem mystischen Christus. Die Idee der Kirche ist dem göttlichen Heiland vor Augen geschwebt, als er in der denkwürdigen Abschiedsstunde vor seinem Leiden das hochheilige Sakrament eingesetzt hat. Die Idee von Einheit und Friede und Liebe in Christo und der Kirche klingt in den Abschieds-

---

[1]) „Sic igitur in hoc sacramento est aliquid, quod est Sacramentum tantum, scilicet ipsa species panis et vini, et aliquid, quod est res et Sacramentum, scilicet corpus Christi verum, et aliquid, quod est res tantum, scilicet unitas corporis mystici, id est Ecclesiae, quam hoc Sacramentum et significat et causat“ (op. 4m).

worten und besonders im hohenpriesterlichen Gebet Jesu Christi mächtig wieder.[1])

„Res sacramenti Eucharistiae est unitas corporis mystici." Wenn der heilige Thomas diesen Gedanken ausspricht, so steht er im Einklang mit der Patristik, besonders mit Augustin, sowie auch mit den andern Scholastikern: Alexander von Hales, Bonaventura, Petrus von Tarentasia, Richard von Mediavilla, Franz Mayronis u. a.[2]) Die späteren Scholastiker und Thomisten haben, soweit sie nicht durch übertriebene Dialektik von derartig theologisch fruchtbaren Gedanken abgelenkt wurden, diesen Gedanken des Aquinaten weiter entwickelt und ausgebaut.

In der heiligen Eucharistie vereinigt sich Jesus mit der Kirche. Die heilige Eucharistie ist aber Opfer und Sakrament zugleich. Als Opfer ist die heilige Eucha-

---

[1]) S. Thomas in Joannem, cp. XVII. lect. 1 sqq.

[2]) Alexander von Hales: „A corpore Christi digne suscepto unitur suscipiens cum membris et capite Ecclesiae. Unde corpus Christi verum est causa illius unionis." S. Th. IV. q. 10. membr. 3. a. 1. resol. —

St. Bonaventura: „Corpus mysticum est res corporis veri et veritas signi sensibilis." IV. Sent. dist. 8. p. 2. a. 2. q. 1. — Petrus von Tarantasia stellt sich in IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 1. folgenden Einwand (object. 5.): „Res cujuslibet sacramenti gratia est, quia sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut dicit Augustinus: sed res non est hic gratia, immo corpus mysticum Ecclesiae; ergo non est sacramentum." Und er gibt folgende Lösung (ad 5m): „Non significat corpus mysticum secundum id, quod est, sed secundum quod unit nos invicem per fidem et caritatem, et hoc modo in suo significato concernit gratiam formaliter, licet non materialiter." — Richard von Mediavilla: „Praedictae species sunt sacramentum tantum et corpus Christi verum sacramentum et res. Res scilicet respectu species panis et sacramentum repectu corporis mystici: quia sicut corpus Christi constat ex purissimis et diversis membris, sic corpus Christi constat ex diversis personis per fidem et caritatem purificatis: hoc autem corpus est res et non sacramentum, nisi velles dicere, quod corpus Christi mysticum Ecclesiae sit sacramentum corporis mystici Ecclesiae triumphantis." IV. Sent. dist. 8. a. 1. q. 1. concl. — Franz de Mayronis: „Eucharistiae sacramentum est institutum 4°, ut foveretur unio fidelium et Ecclesiae." IV. Sent. dist. 8. q. unica. a. 12.

ristie die reale Fortsetzung des Kreuzopfers Christi, das heilige Messopfer ist numerisch identisch mit dem Kreuzopfer auf Golgatha. Die innige reale Beziehung zwischen Kreuzopfer und Kirche dauert stets fort in dem geheimnisvollen Verhältnisse zwischen Messopfer und Kirche.

Wie es ein und derselbe Akt ist, wodurch Gott die Dinge erschafft und erhält, so ist auch die Kirche durch das Kreuzopfer Jesu Christi ins Dasein gerufen und sie wird durch das heilige Messopfer immerfort im Dasein und in voller Lebenskraft erhalten.

Thalhofer bemerkt deswegen sehr treffend:[1]) „Die Fortdauer des Opfers Christi in der Kirche erscheint als sicherste Bürgschaft für die Realität der kirchlichen Gnadenmittel.“ Wie die obersten Seinsprinzipien, die als höchste Denkprinzipien das menschliche Denken beherrschen, gleichsam der mächtige, den stürmenden Wogen des Skeptizismus und Subjektivismus trotzende Anker sind, durch den unser Erkennen im Boden der Objektivität und Realität sich festhält, ähnlich ist auf übernatürlichem Gebiete das Kreuzopfer, insofern es als Messopfer in der Kirche sich fortsetzt, der Grund der Realität und Objektivität des ganzen kirchlichen Gnadenlebens.

Die Scholastiker und auch der heilige Thomas haben die Lehre vom eucharistischen Opfer vielfach in die Behandlung der Eucharistie als Sakrament und in die Theorie vom sacerdotium Christi (S. Th. III. q. 22.) verschlungen, so dass der Abschnitt „de ritu Eucharistiae“ (ibid. q. 83.) keineswegs die vollständige Lehre vom heiligen Messopfer in sich befasst.

Wenngleich die spekulative Entwicklung und Vertiefung des Messopferbegriffes vornehmlich erst der nachtridentinischen Theologie vorbehalten blieb, so ist es dennoch unrichtig, wenn Harnack behauptet[2]) „Thomas hat nur den Titel der vera immolatio stehen lassen, weil er annahm, dass die „Kirche“ sie lehre. Auch an andern Stellen, an

---

[1]) Thalhofer-Ebner, Liturgik I. 1 [2], S. 238.

[2]) Harnack, Dogmengeschichte III. 520.

denen Thomas von der Eucharistie als Opfer redet, habe ich nicht mehr gefunden als blosse Behauptungen und zum Teil eine völlige Unsicherheit über das Verhältnis des eucharistischen Opfers zum wahrhaftigen.“ Nach Renz[1]) bestreitet der heilige Thomas „die direkte eigentliche Selbstaufopferung (oblatio sacrificii) seitens Christi im eucharistischen Opfer und beschränkt die priesterliche Tätigkeit Christi in diesem auf die Mitteilung seines im Leiden gebrachten Opfers an seine Gläubigen, also auf die Gewährung der participatio sacrificii sui, die namentlich in der sakramentalen Vereinigung mit seinem Fleisch und Blut, also in der Vereinigung mit ihm fortbesteht.“ Demgegenüber ist zu bemerken, dass nach der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten (S. Th. III. q. 22. a. 4.; III. q. 82. a. 7. ad 3$^{m}$ usw.) der Priester in persona Christi das eucharistische Opfer darbringt. Während der Priester die verschiedenen Gebete der heiligen Messe in persona Ecclesiae verrichtet, spricht er die Konsekrationsworte in persona Christi, cujus vicem gerit. Christus ist im eucharistischen Opferakt der sacerdos principalis, der Priester das Werkzeug, das Organ Christi.

Geheimnisvoll ist die Beziehung zwischen Messopfer und Kirche. Die heilige Messe ist das Opfer Jesu Christi und zugleich das Opfer der Kirche. Hier zeigt sich die innigste Einheit zwischen Christo und der Kirche. In der heiligen Messe bringt die Kirche der göttlichen Majestät die denkbar höchste Gabe dar und verrichtet hierdurch den erhabensten Akt der Gottesverehrung. In der heiligen Messe empfängt die Kirche auch die Fülle aller Gnaden, jenen hehren Gnadenstrom, der in den heiligen Sakramenten sich

---

[1]) Renz, Geschichte des Messopferbegriffes, I. Bd., 1900, S. 769. Renz behandelt den Opferbegriff des heiligen Thomas von S. 761 bis 785. Er stützt sich für die Beurteilung des thomistischen Messopferbegriffes einzig auf die theologische Summa des Aquinaten, während er seinen Sentenzenkommentar nicht berücksichtigt. S. 779 schreibt er: „Des heiligen Thomas Opferbegriff ist mehr als blosses Andenken des in der Konsekration gegenwärtig gesetzten Heilandes, aber er schliesst ein Sakrifizieren Christi, eine Chrisum selbst wirklich berührende Aktion aus.“

in die Herzen der Christen ergiesst. Im heiligen Messopfer wird die objektive Erlösung uns zugewendet. „Virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivatur.“ (S. Th. III. q. 62. a. 5.) Das von Christo gewirkte Heil wird durch das heilige Messopfer zur sakramentalen Gnade. Thalhofer erklärt diese übernatürliche Lebensströmung dahin,[1] „dass Christus unter Mitwirkung des heiligen Geistes mit seiner verklärten menschlichen Natur zum Empfänger des Sakramentes sich in realen Rapport setzt und in dieser unio mystica ihm seine heiligste Passion, sein Opfer als Sakramentsgnade zueignet und zwar in der bestimmten Qualität und Beziehung, welche durch das betreffende von ihm selber eingesetzte Sakrament bedingt ist.“

Durch das heilige Messopfer ist Christus in der Kirche nicht als historischer Christus, sondern als „Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.“ (Hebr. 13, 8.) Die Wirksamkeit des heiligen Messopfers erstreckt sich auf die ganze Kirche: „In immolatione hujus sacramenti est universalis effectus: quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi, pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum“ (S. Thom. in Joannem, cap. 6. lect. 6.). Im heiligen Messopfer tritt die streitende Kirche in die innigste Berührung mit der leidenden und triumphierenden Kirche.

Die Idee der communio sanctorum realisiert sich hier in eminentem Sinne. Diese Beziehung der irdischen Kirche zur himmlischen, wie sie im heiligen Opfer vorhanden ist, drücken die mittelalterlichen Theologen in ihrer Erklärung des Messritus und zwar speziell bei der Erklärung des Gebetes: „Jube haec perferri“ in sinniger Weise aus, indem sie dieses altehrwürdige Gebet im Sinne einer Vereinigung der diesseitigen Kirche mit dem himmlischen Altar d. h. mit der triumphierenden Kirche und mit Gott selbst deuten.[2] Diese Idee ist auch vom heiligen Augustin in mannigfacher

---

[1]) Thalhofer-Ebner, Liturgik I. 1. [2[, S. 259.

[2]) Vgl. Renz a. a. O., S. 739, 767 u. 768.

Weise ausgesprochen worden.[1]) Durch den Opferakt der heiligen Messe erhebt sich die irdische Kirche zur himmlischen, sie bringt sich selbst Gott dar. Die Folge davon ist die intensivste Inkoporation in Christo.

Präpositinus beruft sich in seiner Deutung des genannten Gebetes aus dem Messkanon auf den heiligen Augustin, sowie auch auf andre Autoren. Seine eigene Erklärung ist die folgende:[2]) „Possunt ergo predicta verba sic exponi: „Jube hec perferri etc." i. e. jube per hoc corpus tuum, quod est Ecclesia in sublime altare tuum perferri i. e. corpori tuo in conspectu divinae maiestatis consociari . . . Uno et eodem momento et corpus Christi videtur sub sacramento in altari et per ipsum corpus Christi, quod est Ecclesia, ei existenti in celo sociatur."

Sehr schön und klar drückt sich eine anonyme Summa de Sacramentis, die allen Anzeichen nach der Zeit vor Thomas angehört, aus:[3]) „Est ergo sensus: Jube hec perferri i. e. jube corpus tuum misticum i. e. ecclesiam misticam perferri per manum i. e. per operationem sanctorum angelorum, qui assistunt sacrificio altaris, in sublime altare tuum i. e. ad triumphantem ecclesiam, que in celis est i. e. jube conjungi ecclesiam militantem ecclesie triumphanti et hoc est regnum unire ad regnum."

Aehnlich ist auch die Auslegung des Alexander von Hales, der unter „per manus sancti angeli tui" sowohl die heiligen Engel wie auch Christum („magni consilii angelus") versteht.[4]) Der heilige Thomas fasst die Erklärung seiner

---

[1]) Renz a. a. O., S. 264 u. 265.

[2]) Cod. Vatic. Lat. 1174, fol. 62 v.

[3]) Cod. Vatic. Lat. 4299: Summa de Sacramentis (eigentlich ein Bestandteil einer grossen ganzen Summa, wie aus der Einleitung hervorgeht), fol. 28 v.

[4]) Dicit ergo: „Jube haec id est significatum per has formas visibiles: hoc est corpus Christi mysticum perferri id est associari in sublime altare tuum id est in ecclesiam triumphantem, que dicitur altare . . . per manus sancti angeli tui id est auxilio angelorum hic assistentium . . . vel per manus sancti angeli tui id est Christi qui est magni consilii angelus, in sublime altare tuum, ut prius hoc est jube per virtutem Christi ecclesiam militantem magis uniri

Vorgänger lichtvoll also zusammen: „Der Priester bittet in diesem Gebete nicht, dass die sakramentalen Gestalten in den Himmel getragen würden oder dass Christi wahrer Leib in den Himmel emporgetragen würde, der ja nicht aufhört auf dem Altare gegenwärtig zu sein. Dieses Gebet des Priesters bezieht sich vielmehr auf den mystischen Leib Christi, der in diesem Sakramente bezeichnet wird, und zwar in dem Sinne, dass die Gebete des Priesters und des Volkes durch den Engel, den Zeugen dieser göttlichen Mysterien, Gott dargebracht werden mögen nach der Stelle der Apokalypse (8, 4): „Und es stieg auf der Rauch des Rauchwerkes von den Gebeten der Heiligen aus der Hand des Engels vor Gott.“ Der erhabene Altar Gottes ist sowohl die triumphierende Kirche, in die wir erhoben zu werden verlangen, als auch Gott selbst, nach dessen Besitz wir uns sehnen . . . Unter dem Engel wird auch Christus selbst verstanden, der da ist der Engel des grossen Ratschlusses und seinen mystischen Leib mit Gott, dem Vater, verbindet und mit der triumphierenden Kirche.“ (S. Th. III. q. 83. a. 4.)

Die Eucharistie ist auch Sakrament. Der Empfang dieses heiligen Sakramentes bewirkt die innigste Einheit der Kirche, die Einheit der Gläubigen mit Christo und unter sich selbst. Schon das Wort communio (σύναξις) deutet diese Einheit an. „Aliam autem significationem habet (sc. Eucharistia) respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum; et secundum hoc nominatur „communio“ vel σύναξις“ (S. Th. III. q. 73. a. 4 c.).

Als oberster Grundsatz gilt hier dem heiligen Thomas der folgende: „Oportet membra capiti realiter conjungi ad hoc quod vivificentur“ (IV. Sent. dist. 9. a. 1. quaestiunc. 1 contra). Damit auf die Glieder des mystischen Leibes voll und ganz das von Christo verdiente und erteilte himmlische, übernatürliche Gnadenleben überströmen kann, damit die Christo eigentümliche gratia capitis in intensivstem und

---

et assimilari ecclesiae triumphanti“ Alex. de Hales, S. Th. IV. q. 10. tract. de officio Missae pars 2. § 3.

extensivstem Masse wirksam und tätig sein kann, dazu ist eine reale Verbindung der Glieder mit dem Haupte notwendig. Diese reale Verbindung zwischen dem Haupte und den Gliedern ist gegeben durch die heilige Kommunion. Eine gewisse Wärme und Begeisterung, ein echt mystischer Zug spricht aus den vielen Stellen, in welchen der Aquinate sich über diese Lebenstatsache der Kirche äussert. Die Hauptwirkung, die Frucht der heiligen Kommunion ist die Einigung des Menschen mit Christo, die Einheit des mystischen Leibes, die Eingliederung des Menschen in diesen geistlichen Leib. Die Idee vom „corpus Christi mysticum" verwirklicht sich in vollkommener Weise in der heiligen Kommunion.[1])

Der englische Lehrer bestimmt auch die Art und Weise dieser Vereinigung der Glieder mit dem Haupte durch die heilige Kommunion. Die von ihm gebrauchten Ausdrücke:[2])

---

[1]) „Eucharistia pro principali effectu habet unionem hominis ad Christum" (IV. Sent. dist. 12. q. 2. a. 2. sol. 1.). — Unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti (S. Th. III. q. 82. a. 9. ad 2m). — Omnia, quae in Eucharistia sunt, pertinent ad idem repraesentandum sc. mortem Domini et idem efficiendum sc. gratiam, per quam homo incorporatur corpori mystico" (IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 1. quaestiunc. 2 contra). — „Ad perfectionem corporis exigitur, quod membra capiti conjunguntur. Sed per hoc sacramentum membra Ecclesiae suo capiti conjunguntur" (IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 2. sol. 2. ad 4m). — „Hoc est sacramentum corporis Christi; corpus autem Christi est Ecclesia, quae consurgit in unitatem corporis ex multis fidelibus: unde istud est sacramentum unitatis Ecclesiae" (S. Thom. in Joannem, cp. 6. lect. 6.). —

[2]) „Proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum . . . et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum et restauratio deperditorum (IV. Sent. dist. 12. q. 2. a. 1. sol. 1.).

„Virtute hujus sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem" (IV. Sent. dist. 12. q. 2. a. 2. sol. 1.). Die Lehre des heiligen Thomas ist auch in diesem Punkte das Echo der Patristik (Cyrill von Alexandrien, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Johannes von Damaskus) und die Fortentwicklung frühscholastischer Gedanken (Hugo von St. Viktor, Rupert von Deutz, Algerus usw.). Vgl. Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Kommunion, Regensburg 1884, S. 16—98. Nägle, Die Eucharistielehre des heiligen Joh. Chrysostomus, Freiburg 1900, S. 238 ff.

„incorporari corpori mystico, conversio hominis in Christum, transformatio, adunatio hominis ad Christum“ bezeichnen die Innigkeit und geheimnisvolle Realität dieser Einigung Jesu Christi, des Hauptes mit den Gliedern. Prototyp dieser Einigung der Kirche mit Christo ist die hypostatische Union. Die Kirche ist eben durch die Eucharistie eine Fortsetzung der Menschwerdung Christi.

Durch das Sakrament der heiligen Taufe wird zwar der Mensch dem mystischen Leibe Christi an- und eingegliedert, aber diese Vereinigung in der von Christo intendierten Innigkeit wird erst durch die heilige Kommunion ermöglicht und verwirklicht. Es liegt deswegen schon in der Taufgnade eine reale Beziehung zu der Verbindung Christi mit den Gliedern seines mystischen Leibes, wie sie durch die heilige Kommunion zustande kommt. „Per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, et ideo ex hoc ipso, quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius“ [1]) (S. Th. III. q. 73. a. 3 c.).

Darin, dass die Einheit des einzelnen mit Christo dem Haupte grade durch die Eucharistie bestimmt und begründet ist, liegt auch die Ursache für die Heilsnotwendigkeit der heiligen Kommunion (S. Th. III. a. 11 c.). Der Empfang der heiligen Kommunion ist somit der praktische Ausdruck des Katholizismus: „Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris ejus incorporatum“ (S. Th. III. q. 80. a. 4 c.).

Der heilige Thomas steht in seiner Lehre von der realen

[1]) Zu dieser Stelle des heiligen Thomas bemerkt erläuternd der Thomist Didacus Nugno: „Respondetur duplicem esse incorporationem hominis cum Christo, alteram per gratiam perfectam et praecipue per gloriam, et haec est proprius effectus Eucharistiae, alteram vero imperfectam per gratiam primam et haec est proprius effectus baptismi in genere causae efficientis, est autem effectus Eucharistiae in genere causae finalis. Et hoc modo intelligitur D. Thomas.“ Didacus Nugno O. Pr., Comment. in Tertiam q. 73. a. 3. ed. Venetiis 1612.

Verbindung Christi mit den Gläubigen in der heiligen Kommunion auf dem Boden eines tiefen christlichen Realismus, wie er uns namentlich bei den griechischen Vätern, bei Augustin und einigen deutschen Vertretern der früheren Scholastik in so ansprechender Form entgegentritt.[1] Grade hier tritt der physische Charakter der Wirksamkeit Christi in der Kirche augenscheinlich hervor. In der heiligen Kommunion ist der klarste Beweis gegeben, dass das Verhältnis Christi zur Kirche „nicht äusserlich juridisch, sondern tief realistisch zu fassen sei.“[2] Der heilige Thomas überragt in diesem Punkte an Tiefe und Innigkeit der Auffassung Wilhelms von Auxerre und Alexanders von Hales. Sein Lehrer Albert d. Gr., der in der Frage über das Verhältnis von Eucharistie und Kirche auf Hugo von St. Viktor weiterbaut, behandelt diesen Gegenstand mit viel Klarheit und Wärme, namentlich in der Schrift „De Eucharistia“. Er kennzeichnet hier das Hervorwachsen des „corpus Christi mysticum“ aus der Idee der eucharistischen Kommunion in herrlichen, von echt deutscher Gemütstiefe durchwehten

---

[1] Die Lehre der Väter hierüber ist zusammengestellt von Schanz, Die Kirche und die Sakramente, Tübinger Quartalschrift 1891, S. 39 ff. Besonders tief sind die Erörterungen des heiligen Cyrill von Alexandrien über diesen Punkt in seiner Erklärung zu Johannes 6. Vgl. auch Nägle, Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus, Freiburg 1900, S. 238 ff.; S. 240, Anm. 1; Franzelin, Tractatus de Eucharistia (ed. 4). thes. XIX. p. 302 sqq. — Card. Cienfuegos S. J, Vita abscondita seu speciebus eucharisticis velata, Romae 1728, disp. 8. u. 9. pag. 532—708. Seite 594 führt Cienfuegos eine reiche Väterliteratur an. S. 605 bemerkt derselbe Autor: „Quam doctrinam hausit procul dubio sanctus Doctor ex Dionysio, qui conjunctionem natam ex esu Eucharistiae appellat summam unionem.“ Sehr schöne Gedanken hat hierüber auch Antonius de Spiritu sancto O. Carm, Directorium mysticum, Venetiis 1732. tract. 9. disp. 5. Desgleichen Kardinal Torquemada in seinem Kommentar zum Dekret Gratians; in cap. 82. de consecr. dist. 2.

[2] „Grade in der Kommunion ist der klarste Beweis gegeben, dass der verklärte Gottmensch den Gerechtfertigten in höchst realer Weise innewohne und dass sein Verhältnis zur Kirche nicht äusserlich juridisch, sondern tief realistisch zu fassen sei.“ Thalhofer-Ebner, Liturgik I 1, S. 15.

Worten: „Non enim ratio potest assignari, quare Ecclesia dicatur et sit corpus Christi, nisi hoc modo, quo dictum est, dando illi corpus suum, et convertit illam ad se, ut corpus ejus efficiatur et singuli sint membra ejus. Constat enim, quod Ecclesia mystice vel metaphorice corpus Christi dicitur. Omnis autem translatio mystica habet fieri per appropriationem ad aliud. Quod vero eodem nomine dicitur nomine et ratione. Haec autem non est nisi communio corporis et sanguinis Christi naturalis et veri, quod cum influit Ecclesiae, totum Ecclesiam ad se convertit, et a sui natura non avertitur et sibi eam assimilando in spiritu vitae et calore veritatis vivifico et operatione virtutum tamquam quadam operatione membrorum Ecclesiam facit esse corpus suum spirituale et mysticum . . . Iste igitur nobilissimus modus pasturae est, quo sua indeficiente virtute hoc sacramentum nos convertit in corpus Christi, ut simus os ex ossibus, et caro ex carne, et membra de membro ejus, et ex omnibus nobis corpus Christi connectatur.“ [1])

Der heilige Thomas, der von seinem grossen Lehrer mehr als man gewöhnlich annimmt beeinflusst ist, findet namentlich darin, dass wir in der heiligen Kommunion den Heiland „sub modo cibi“ empfangen einen Hinweis auf die Innigkeit und Innerlichkeit dieser heiligen realen Einigung. „Unter allen Sinnen ist es allein der Tastsinn, der sich mit seinem Objekte real und unmittelbar verbindet, während bei den andern Sinnen nur eine mittelbare Einheit zwischen Sinnesorgan und Gegenstand stattfindet.

Der Geschmacksinn ist aber eine Art Tastsinn. Die Speise vereinigt sich aufs innigste mit dem Geniessenden. Die Nahrung und das Wesen, das gespeist wird, werden eins. Es wird deswegen jenes Sakrament, in welchem das menschgewordene Wort sich mit uns einigt, ganz entsprechend in Form einer Speise gereicht, einer Speise, die nicht in uns sich, sondern uns in sich verwandelt in innerster Einheit.“ (IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 3. sol. 1.)[2])

---

[1]) Albertus M., De Eucharistia, d. III. tract. 1. cp. 5. n. 2. Ed. Jammy, Lugduni 1651. tom. 21. p. 39.

[2]) Kardinal Cajetan: „Eucharistia si quidem sacramentaliter

Diese so innige Vereinigung mit Jesu im heiligen Sakramente wird von den Scholastikern nach dem Vorgang des heiligen Augustin als eine doppelte aufgefasst, als eine sakramentale und geistliche. Die sakramentale Einigung ist die Voraussetzung für die unio spiritualis. „Manducatio spiritualis praesupponit sacramentalem quasi causam" (S. Thom. IV. Sent. dist. 9. q. 1. a. 1. sol. 3. ad 1$^{m}$). Die sakramentale Vereinigung wird zur real-mystischen Liebes- und Lebenseinheit, wodurch der Kommunizierende in die innigste Beziehung zu Christo tritt, in Christi Bild und Denkart umgeformt und verklärt wird. Es entsteht durch die heilige Kommunîon eine Inexistenz Christi in unsrem innersten Sein, eine Art Perichorese. Christus ist in uns und wir in Christo (Joh. 6, 57). Es strömt das Leben, das Christus, das Haupt der Kirche vom Vater hat, über in die Glieder des mystischen Leibes (Joh. 6, 52). „Filius propter unitatem, quam habet ad Patrem, recipit vitam a Patre: ergo qui unitur Christo recipit vitam a Christo et hoc est quod dicit: Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem" (S. Thom. in Joann. l. c.).

Hier äussert sich ganz deutlich der organische pragmatische Zusammenhang der Eucharistie und der Kirche zu den Mysterien der Trinität, der Inkarnation und der Gnade. Die Eucharistie ist wie Scheeben bemerkt,[1]) „die reale und universale Fortführung des Mysteriums der Inkarnation." Die Idee der Kirche als Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen kommt in der heiligen Eucharistie zu ihrer hienieden möglichst intensiven Verwirklichung. Die lebenskräftige Einheit, wodurch der Mensch lebendiges Glied

---

sumpta ab homine, Christum corporali praesentia intus in homine ponens, ex parte quidem sui pro primo contactu animae habet excitationem caritatis ac actualem unionem seu transformationem animae amantis in Christum amatum; ex parte vero animae primus contactus est ipsa manducatio actualis" (Comm. in S. Th. III. q. 79. a. 1.).

[1]) Scheeben, Mysterien des Christentums, 1. Aufl., S. 468. Sehr schön hat diese Ideen und die Bedeutung der eucharistischen Einigung mit Christo dargestellt Franzelin in seinem „Tractatus de Eucharistia", thes. XVII u. XVIII.

am mystischen Leibe Christi und triebkräftiger Rebzweig am Weinstocke Christus wird, vollzieht sich in der heiligmachenden Gnade und der daraus quellenden göttlichen Liebe. Diese Einheit ist aber in concreto wesentlich eucharistisch, sie erreicht grade in der heiligen Kommunion ihre gottgewollte Form und Vollendung. Mit einem Worte die Einheit zwischen Christo und der Kirche gewinnt ihre Eigenart, ihren spezifischen Charakter durch das heilige Altarssakrament, durch die heilige Kommunion. Die heilige Kommunion verbindet also aufs innigste die Glieder der Kirche mit ihrem Haupte zu einem Organismus. Es wird in der Eucharistie „die reale Einheit des Sohnes Gottes mit allen Menschen vollzogen, vollendet und besiegelt, die Menschen werden ihm vollkommen in der innigsten, realsten, substanziellsten Weise inkorporiert, um als seine Glieder auch an seinem Leben teilzunehmen“ [1]) (Scheeben). Aus dieser Einigung der Gläubigen mit Christo ergibt sich von selbst auch die innigste Verbindung der Gläubigen unter sich, die organische Zusammenfügung und Zusammenordnung des mystischen Leibes der Kirche. „Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum quod multi sunt unum in Christo.“ [2]) (S. Th. III. q. 82. a. 2. ad 3$^{m}$.) In der Eucharistie liegt eine eminent soziale Tendenz, sie ist das Band der Einheit und Liebe in der Kirche. Der heilige Cyrillus von Alexandrien [3]) bringt deswegen die Stelle Joh. 17, 11 in Zusammenhang mit Apg. 4, 32; Eph. 4, 4; 1. Kor. 10, 17. Die Einheit des Lebens und der Liebe in der Kirche ist eine Wirkung der heiligen Eucharistie.

Der heilige Augustin ruft angesichts dieser euchari-

---

[1]) Scheeben, Mysterien des Christentums, 1. Aufl., S. 464. Vgl. auch Gihr, Die Sequenzen, Freiburg 1887, S. 378 ff. u. S. 421.

[2]) Aehnlich der heilige Bonaventura: „Quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuam et maxime unit membra, est unitas capitis, a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua; hinc est, quod in hoc sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata ut se nobis infundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem“ (Breviloqu. VI, 9).

[3]) Migne, P. Gr. 74, 515.

stischen Einheitswirkung aus:[1]) „O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!“ Im Anschluss an den Text des heiligen Johannes 6, 52 gibt Bañez den metaphysischen Grund für die durch die heilige Kommunion bewirkte unitas corporis mystici also an:[2]) „Dominus dicit: Qui manducat me, vivet propter me, id est vita ipsius Dei. Tunc sic argumentor. Nulla maior unitas et identitas duorum excogitari potest quam identitas esse, vivere autem viventibus est esse; sed unitas hujus sacrificii tribuit omnibus fidelibus Ecclesiae vivere una singulari vita et esse Dei, ergo sunt unum.“

In dieser Weise gewinnt die Idee vom „corpus Christi mysticum“ grade durch die heilige Eucharistie ihre intensive Bedeutung durch die innigste geheimnisvolle Vereinigung Christi mit den Gläubigen und ihre extensive Bedeutung durch die lebensvolle, innige Einheit der Gläubigen unter sich selbst.

## § 2. Die heilige Eucharistie und der Kreislauf des kirchlichen Lebens.

Die innige Beziehung der heiligen Eucharistie zum Sein und Wesen der Kirche als des geistlichen Leibes Christi äussert sich auch in einem geheimnisvollen Einfluss dieses heiligsten Sakramentes auf das Tätigsein, das Leben der Kirche. „Die heilige Eucharistie ist der Mittelpunkt der Kirche und des ganzen Gnadenlebens der Kirche.“[3])

Das Leben der Kirche betätigt sich in sakramentaler, jurisdiktioneller und ethischer Form.

Die Eucharistie stellt den Höhepunkt des sakramentalen Gnadenlebens der Kirche dar. Die zentrale und erste Stelle der heiligen Eucharistie im System der Sakramente

---

[1]) S. August. in Joann. tr. 26. n. 13. Vgl. Schanz, Die Lehre des heiligen Augustin über die Eucharistie, Tübinger Quartalschrift 1896, S. 79.

[2]) Bañez, Commentario in Secundam Secundae de fide, spe et caritate, Duaci 1615, pag. 98. Vgl. Estius in IV. Sent. dist. 12. § 4.

[3]) Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi, S. 360.

der katholischen Kirche finden wir in der Patristik deutlich ausgesprochen. Namentlich war auch hier Pseudo-Dionysius Areopagita von nachweisbarem Einfluss auf die Scholastik durch seine Lehre von der heiligen Eucharistie als Vollendung der Sakramente (τελετὴ τελετῶν). Unter den Scholastikern vor dem heiligen Thomas hat namentlich Alexander von Hales der Eucharistie als „sacramentorum complementum" eine eigene ziemlich subtil gehaltene Behandlung gewidmet, in welcher er zeigt, dass wie die Liebe die Vollendung aller Tugend ist, so die Eucharistie, das Sakrament der Liebe die Vollendung, der Höhe- und Mittelpunkt aller Sakramente ist, da sie denjenigen enthält, der ist „principium, medium et finis omnis sacramenti."[1])

Der heilige Thomas hat diesen Gesichtspunkt an mehreren Stellen mit grosser Schärfe und mit viel Nachdruck hervorgehoben. In IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 1. ad 1m[2]) gibt er mit Zuhilfenahme aristotelischer Grundsätze eine tief metaphysische Begründung von des Areopagiten Bemerkung, dass die Eucharistie sei τελετὴ τελετῶν, perfectio omnium perfectionum. Er geht hierbei von der aristotelischen Begriffsbestimmung der Vollkommenheit aus: „Perfectum unumquodque est, cum attingit propriam virtutem."

Die Vollkommenheit, die Vollendung jeglichen Dinges

---

[1]) „Sicut caritas in virtutibus est complementum eo, quod idem est in quod transit actus et finis . . . sic in sacramento caritatis, quod est eucharistia accidit, quod ipsum est sacramentorum complementum. Complementum autem tunc est, cum idem est medium et extremum: medium in sacramento est Christus passus, quia virtute passionis ejus omnia sacramenta virtutem habeant. Primum ergo est Deus; secundum sive medium Christus passus; ultimum res sacramentorum. Fit ergo medium extremum, cum seipsum confert in sacramento. Cum ergo hoc sit complementum omnium sacramentorum, oportet, quod non tantum in eo sit res significata, sed et quod sit contenta. Unde hoc sacramentum superabundat super alia sacramenta: habet enim hoc commune cum aliis, quod efficit gratiam, quam signat, quae gratia est in unione corporis mystici et propter hoc, quia est complementum sacramentorum, continet illum, qui est principium, medium et finis omnis sacramenti." Alexander von Hales, S. Th. IV. q. 10. membr. 2. a. 1. § 3.

[2]) Cfr. S. Th. III. q. 65. a. 3. S. c. G. IV, 74.

liegt in der Kraft des Dinges, d. h. in der wirklichen Erreichung alles dessen, wozu das Ding Kraft und Anlage hat. Das Vollendete, Vollkommene ist das fertig Gemachte, dem das volle ihm zustehende und erreichbare Seinsmass zu teil geworden, so dass ihm nichts mehr mangelt. Die Vollendung ist deshalb auch der Zielpunkt der Tätigkeit, der Kraftentfaltung des Dinges. Die Vollkommenheit ist folglich auch der Schlusspunkt, das letzte an jedem Dinge (perfectio rei consistit in hoc quod res ad sui ultimum perducatur). Dieses letzte an jedem Dinge ist ein Doppeltes, einmal im Dinge selbst und dann ausserhalb desselben. Das letzte im Dinge selbst ist seine Tätigkeit, derentwegen es besteht. Die Form ist das Ziel der Erzeugung, nicht des Erzeugten. Ein Ding, das die substantiale Form hat, besitzt deswegen nicht die Vollkommenheit schlechthin, sondern ist nur vollkommen im Sein oder vollkommen durch die erste Vollkommenheit. Und eine solche Vollkommenheit im geistlichen Sein (quantum ad esse spirituale) erlangt der Mensch in der Taufe, dem Sakramente geistlicher Wiedergeburt. Deswegen teilt der Areopagite der Taufe nicht schlechthin vervollkommnende, sondern mehr eine reinigende und erleuchtende Wirkkraft zu. Schlechthin vollkommen ist das, was eine seiner Wesensform entsprechende Tätigkeit hat. In übernatürlicher Beziehung ist aber eine zweifache Tätigkeit wohl zu unterscheiden. Die eine Tätigkeit übt der Christ aus als Privatperson, und hierzu wird er vervollkommnet durch die Firmung, welche ihn freimacht von Menschenfurcht in Bekenntnis des Glaubens und Betätigung des christlichen Lebens. Die andre Tätigkeit übt der Christ, wenn er öffentliche Person ist und als vornehmeres Glied am geistlichen Leibe Christi auf die andern Glieder Einfluss ausübt. Hierzu wird er vervollkommnet durch das Sakrament des Ordo. Die Vollendung, das letzte an einem Dinge, insofern es im Dinge selbst ist, besteht also in der Tätigkeit.

Insofern dieses letzte aber ausserhalb des Dinges ist, besteht dasselbe im Prinzip, von dem das Ding sein Sein hat. Durch die Verbindung mit seinem Prinzip wird jedes Ding befestigt und ergänzt. Die erste Wirkursache ist

folglich zugleich letzte vervollkommnende Zweckursache. Das Prinzip, die Quelle des christlichen Lebens, ist Christus (fons autem christianae vitae est Christus). Die Eucharistie vervollkommnet infolgedessen den Menschen dadurch, dass sie ihn mit Christo vereinigt. Grade hierdurch wird dieses heilige Sakrament die „perfectio omnium perfectionum" im Sinne des Areopagiten. Die Eucharistie ist, so können wir aus diesen Ausführungen des heiligen Thomas folgern, grade dadurch das höchste aller Sakramente, die Vollendung und Krone aller Sakramente, weil sie uns mit Christo einigt, d. h. weil sie die Idee der Kirche als der innigsten Lebensgemeinschaft mit Christo im höchsten Sinne verwirklicht.

Es ist ein metaphysisches Grundgesetz, dass auf das Höchste in irgend einer Art sich alles übrige in derselben Art bezieht und hinordnet. In dieser Weise sind die andern Sakramente auf die Eucharistie hingeordnet. Capreolus bemerkt deswegen:[1]) „Nihil est enim sacramentum nisi habeat ordinem ad Eucharistiam."

Während die übrigen Sakramente die Gnade lediglich per modum intentionis enthalten, schliesst die Eucharistie hingegen die Fülle der Gnade in ihrer Quelle in sich (plenitudinem gratiae in suo fonte. IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 1. sol. 3.). Alle andern Sakramente sind wirksam in Kraft der heiligen Eucharistie. Deswegen können in letzter Linie alle sakramentalen Wirkungen dem eucharistischen Sakramente zugeschrieben werden, das da ist die Vollendung der Sakramente, die Sonne des sakramentalen Gnadenlebens der Kirche „habens quasi in capitulo et summa omnia, quae alia sacramenta continent singillatim" (IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 2. sol. 2. ad 4m). In der heiligen Eucharistie wird Christus selbst realiter mit uns vereinigt, in den andern Sakramenten wird nur eine Kraft von ihm uns mitgeteilt: „In sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter; in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo" (S. Th. III. q. 65. a. 3.).[2])

---

[1]) **Capreolus** in IV. Sent. dist. 25. a. 3.

[2]) Aehnlich äussert sich auch Heinrich von Gent: „Illud

In den Sakramenten ist die gratia capitis Christi wirksam, durch welche den Gliedern des mystischen Leibes Christi übernatürliches Leben eingeflösst und bewahrt und vermehrt wird: „Gratia quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit“ (Suppl. q. 8. a. 1.). Da nun die Eucharistie das höchste aller Sakramente ist und die Wirkkraft aller Sakramente in einer höheren Einheit in sich schliesst, so ergibt sich hieraus, dass grade im eucharistischen Sakramente die volle Kraft und Wirksamkeit Christi, des Hauptes der Kirche, sich wie in einem Brennpunkte einigt, um dann sich in die einzelnen Gnadenwirkungen der übrigen heiligen Sakramente gleichsam zu zerlegen, ähnlich wie der Strahl der Sonne sich in verschiedenfarbige komplimentäre Lichtstreifen zerlegt. Die heilige Eucharistie ist das Zentrum für den Kreislauf des sakramentalen Lebens der Kirche.

Aus der Stellung der heiligen Eucharistie im sakramentalen Leben der Kirche ergibt sich von selbst ihr Einfluss auf die Entfaltung und Wirksamkeit des jurisdiktionellen Lebens der Kirche. Sehr ausführlich erörtert der heilige Thomas den Gedanken, dass die hierarchische Abstufung in der Kirche in der Hinordnung der einzelnen ordines zum heiligen Altarssakrament begründet ist. „Distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam“ Suppl. q. 37. a. 2. „Die Weihegewalt erstreckt sich darauf, das Sakrament des Leibes des Herrn zu vollziehen und den Gläubigen darzureichen. Hieraus ergibt sich als notwendige Folge, dass dieselbe Gewalt auch darauf hinzielen muss, die Gläubigen zum Empfang dieses heiligen Sakramentes vorzubereiten, namentlich durch Freimachung von Sünde. Christus hat seinen Jüngern deshalb nicht nur die Konsekrationsgewalt, sondern auch die Vollmacht, Sünden nachzulassen, die Schlüsselgewalt übertragen“ (S. c. G. IV, 74.). Die Tatsache, dass die Jurisdiktionsgewalt in der Kirche

sacramentum novae legis, in quo Christus continetur corporaliter habens sibi unitam divinitatem corporaliter, cujus modi est sacramentum altaris, praecipue dicitur sacramentum gratiae et contentivum et effectivum, alia vero sacramenta inquantum aliquid virtutis ejus participant“ Quodlib. IV. q. 37.

aus der Eucharistie sich herleitet, hat der Aquinate ganz klar ausgesprochen in dem Satze: „Potestas, quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum, dependet ex potestate, quam habet super corpus Christi verum.“ (Suppl. q. 17. a. 3. object. 3.)

Die sakramentale und jurisdiktionelle Wirksamkeit der Kirche haben in der vollen Entwicklung des ethischen Lebens der Kirche ihr gemeinsames Ziel. Dieses ethische Leben der Kirche strahlt wieder in der Heiligkeit der einzelnen Glieder des mystischen Leibes Christi. Die Heiligkeit besteht darin, dass der menschliche Geist sich selbst und alle seine Akte mit Gott verbindet. Sie ist Weihe an Gott, rückhaltslose Hingabe an Gott, unser erstes Prinzip und letztes übernatürliches Ziel. Heiligkeit ist innige Vereinigung mit Gott. Aus dieser Begriffsbestimmung der Heiligkeit lässt sich auf den Einfluss der Eucharistie auf das ethische Leben der Kirche schliessen. Es ist ja die Vereinigung mit Christo die Hauptwirkung der heiligen Kommunion. In diesem heiligen Sakramente ist der Urquell aller Heiligkeit enthalten („ille, qui est totius sanctitatis causa“ IV. Sent. dist. 13. q. 1. a. 2. sol. 5.). „Die Vollkommenheit der heiligen Eucharistie besteht in der Verbindung mit dem Prinzip der Heiligkeit.“ [1]) Heiligkeit ist innige Gottesliebe. Die heilige Eucharistie ist das Sakrament der Liebe Jesu zu uns und unsrer Liebe zu Jesu: „Eucharistia dicitur sacramentum caritatis Christi expressivum et nostrae factivum.“ IV. Sent. dist. 8. q. 2. a. 2. sol. 3. ad 5$^{m}$. Grade in der heiligen Kommunion wird unsre Liebe zu Christo am wirklichsten und lebenskräftigsten. [2]) Der heilige Thomas spricht von dieser in der Kommunion bewirkten aktuellen Gottesliebe an mehreren Stellen: „Per hoc sacramentum quantum est ex sui virtute non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum secundum illud: caritas Christi urget nos“ (2. Cor. 5, 14) S. Th. III. q. 75. a. 1. ad 2$^{m}$. Die heilige Eucharistie

---

[1]) IV. Sent. dist. 8. q. 1. a. 2. sol. 1. ad 2$^{m}$.

[2]) Vgl. Franzelin, De Ss. Eucharistia [3], thes. XVII.

ist das Sakrament der Einheit. Hier zeigt sich die mystische Einheit zwischen Christo und der Kirche in ihrer vollen Innigkeit und Schönheit, hier ist immerfort die mystische Vermählung Christi, des göttlichen Bräutigams, mit seiner Braut, der Kirche.[1]) Aus dieser innigen Verbindung mit Christo im heiligsten Sakramente strömt alle ethische Kraft, aller Tugendheroismus in der Kirche Gottes. Hier liegt die Stärke des Martyriums, hier entflammt sich die Begeisterung des Apostolats, von hier fliesst der Tugendglanz der Jungfräulichkeit. Die ganze Innerlichkeit der Kirche empfängt ihre Schönheit und mystische Tiefe aus der heiligen Eucharistie. Die heilige Eucharistie wirkt ethische Kraft, sie bildet aber auch das Glück des Menschen. sie verleiht uns himmlische Seelenwonne schon hienieden: „Ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur per hoc, quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae" (S. Th. III. q. 79. a. 1. ad 2^m^). Die heilige Eucharistie ist auch die Quelle unsers ewigen himmlischen Glückes. Der Genuss der eucharistischen Speise ist Ursache ewigen Lebens (Joh. 6, 52). „Competit huic sacramento, quod causet adeptionem vitae aeternae" S. Theol. III. q. 79. a. 2.

In dieser Weise fliesst das Leben der Kirche aus der heiligen Eucharistie. Sie ist, wie Rafael in seiner Disputa es so herrlich dargestellt hat, das Zentralmysterium der Kirche sowohl als Opfer wie auch als Sakrament. Die Idee vom mystischen Leibe Christi erhält ihre fortdauernde Realität, ihre unversiegbare Lebenskraft vom realen eucharistischen Christus. Die Stellung des heiligen Altarssakramentes zum Sein und Leben der Kirche lässt sich zusammenfassen in den Gedanken und Satz: Die Eucharistie ist das Subsistenzprinzip der Kirche. Subsistenz ist jene Seinsvollkommenheit, vermöge welcher ein Ding in sich festgeschlossen ist, sich selbst trägt und hat und als ein für sich seiendes,

---

[1]) Sehr anziehend hat diesen Punkt erörtert P. Freddi S. J., Gesù Cristo nell' Eucaristia. Considerazioni raccolte dalle opere dell' angelico dottore S. Tommaso d'Aquino, Roma 1898, consid. XII. L'Eucaristia mistico sposalizio tra Cristo e l'anima, pag. 221—292.

von allen andern Dingen derselben Gattung unterschiedenes Einzelnwesen besteht. Die Subsistenz drückt die Vollendung des Substanzseins aus.

Diese Seinsvollkommenheit wird der Kirche durch die heilige Eucharistie zu teil. Durch dieses heiligste Sakrament wird dieselbe fest in sich zusammengehalten, von allen andern Religionsgesellschaften innerlichst unterschieden, sie wird hierdurch sui juris, gewinnt Einheit und Kraft und wird mit Christo zu einer einzigen mystischen Person. Die Signatur der Persönlichkeit erhält die Kirche aus der heiligen Eucharistie.

„Tolle hoc Sacramentum de Ecclesia, et quid erit in mundo nisi error et infidelitas, et populus Christianus quasi grex porcorum dispersus et idololatriae deditus, sicut expresse patet in ceteris infidelibus. Sed per hoc stat Ecclesia, roboratur fides, viget christiana religio et divinus cultus; unde inquit Christus: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. (S. Bonav. opusc. de praeparatione ad Missam § 1.)[1])

[1]) Sehr schön stellt derselbe heilige Bonaventura in seinen sermones das Wirken und Walten des eucharistischen Christus dar, indem er ausführlich erörtert, wie der Heiland in der Eucharistie gegenwärtig sei „ad populum sanctificandum, ad populum erudiendum, ad populum suum reficiendum“, Opera omnia ed. Quaracchi, tom. IX. p. 674 sqq.

# VI. Kapitel.

## Maria und die Kirche. — Schönheit der Kirche.

Die Kirche ist Gotteswerk. Ihre Wesens- und Lebensprinzipien sind göttlich. Gott lebt und wirkt in der Kirche fort. Dieses geheimnisvolle Leben und Wirken Gottes in der Kirche ist zusammengefasst im paulinischen Gedanken von der Kirche als dem Leibe Christi. Zur Vervollständigung des bisher gezeichneten Bildes vom Wirken und Walten überirdischer Faktoren im Innersten der Kirche kann noch ein Wort über das Verhältnis der Glieder der triumphierenden Kirche zur streitenden Kirche, besonders über die Beziehungen Marias zur Kirche angefügt werden. Wir wollen diesen Gedanken hier im Schlussworte kurz erörtern, einen Gedanken, der auch in der marianischen Literatur des Mittelalters, namentlich auch bei Thomas von Aquin wiederklingt, wir wollen die wenigen Aeusserungen des heiligen Thomas über Marias Verhältnis zur Kirche zu einem kleinen Mosaikbild zusammenfügen, das uns die Stellung der Himmelskönigin zur Idee der Kirche, zur Entstehung und Vollendung der Kirche vor Augen führen soll.[1])

[1]) Die Mariologie wurde im Mittelalter, teils streng wissenschaftlich als Bestandteil der Christologie in den Summen und Sentenzen behandelt, teils auch in exegetischen, liturgischen und ascetischen Traktaten erörtert. Erklärungen zum Ave Maria haben wir von Thomas von Aquin, Vincenz von Beauvais (Quétif-Echard I, 238), von Albert d. Gr. (Comment. in Luc. 1. cap. Opera omnia ed. Jammy X. 27 sqq.) und ein von Melchior Weiss entdecktes Kompendium super Ave Maria. Ferner haben das Ave Maria erklärt der

Die Stellung Marias zur Idee der Kirche wird von den mittelalterlichen Theologen zunächst dadurch hervorgehoben, dass Maria in den Ideenkreis des Hohenliedes, dieses Hochgesanges der unio Christi cum Ecclesia eingefügt wird, so dass die drei Begriffe: Christus, Maria, Kirche in inniger Wechselbeziehung erscheinen. Diese Interpretation des Hohenliedes, an welche schon bei Hieronymus und Ambrosius sich Anklänge finden, wurde vom 12. Jahrhundert an mit Vorliebe in Anwendung gebracht und geistreich durchgeführt, so besonders von Philipp von Harveng, Algerinus von Abbatisvilla, Rupert von Deutz, Honorius von Augustodunum und Alanus ab Insulis und in der späteren Scholastik von Dionysius, dem Kartäuser. Beim heiligen Thomas tritt diese Auffassung im echten Kommentar zum Hohenliede zurück. In seiner Erklärung des Psalmes 44 zeichnet jedoch der Aquinate in klarer und sinnvoller Weise die innigen Beziehungen zwischen Christo, Maria und Kirche. Es fasst sich nach der tiefsinnigen Auffassung der mittelalterlichen Mystik die ganze Kirche zusammen in der Idee

---

Dominikaner Syboto (Cod. 295 der Stiftsbibliothek zu Heiligenkreuz) und Augustinus Triumphus. Die besten Muttergotteshomilien des M.-A. sind die des heiligen Bonaventura (Opera Omnia ed. Quaracchi tom. IX. 637 sqq.). Ausführliche Monographien über Maria schrieben unter dem Titel: Mariale, Adam von Perseigne (M. P. L. 211), Alexander von Hales (?), Albert d. Gr. und des letzteren Ordensgenossen Jakob von Voragine, Thomas Toletanus und Sanktius Porta. Das Albert d. Gr. vielfach zugeschriebene Werk: de laudibus B. Mariae ist von Richard a Sto Laurentio verfasst. Traktate de laudibus B. Mariae Virginis haben wir vom heiligen Bernhard (M. P. L. 183), Arnaldus Bonavallensis (M. P. L. 189). Auch der Nürnberger Dominikaner Bertholdus Teuto hat ein gleich betiteltes Werk geschrieben.

Auch marianische Monographien unter dem Titel Speculum B. Mariae begegnen uns mehrere aus dem Mittelalter. Das dem heiligen Bonaventura zugeteilte Speculum B. Mariae Virginis ist unecht. Cod. lat. 18135 der Pariser Nationalbibliothek enthält (f. 1—45) ein Speculum B. Mariae, als dessen Verfasser Conradus Saxo angegeben ist. Auch die Eichstätter Staatsbibliothek besitzt im Cod. 448 ein anonymes speculum beatissimae Virginis. Vgl. über mittelalterliche Marienliteratur auch Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877—86. col. 1487—1496.

„Maria", insofern die Gegenliebe der Glieder der Kirche zu Christo, dem Haupte und Bräutigam der Kirche, in der Liebe Marias zu Christo die innigste Form, das höchste Mass erreicht.[1])

Das Verhältnis Marias zur Idee der Kirche drücken die Väter und Theologen auch dadurch aus, dass sie zwischen Maria und der Kirche eine mehrfache Aehnlichkeit feststellen und Maria als Typus der Kirche bezeichnen, weil sie jungfräuliche Mutter ist.

Es ist dies ein Lieblingsgedanke des heiligen Augustin,[2]) der auch in die Scholastik überging und in der Hymnenliteratur des früheren Mittelalters, dann auch bei Honorius von Augustodunum, Alanus ab Insulis, Sikard von Cremona u. a. weitere Ausführung fand.[3]) Auch der heilige

[1]) Rupert von Deutz schreibt über seine Erklärung zum Hohenlied: „Opus illud accipiat quicunque audierit auditor benevolus, non sicut contrarium priscis doctoribus, qui in eisdem canticis latius amorem exposuerunt sanctae Ecclesiae, sed sicut aliquid supererogatum supra lectionem ipsorum, adunando et congregando voces tam magni tamque diffusi corporis Ecclesiae in unam animam singularis et unicae dilectae Christi Mariae (de glorificatione trinitatis et process. S. Sp. lib. VII. cp. 13. M. P. L. 169, 155). Die Erklärung Ruperts zum Hohenlied steht M. P. L. 168, 839 sqq. — Dionysius Carthusianus bringt in seinem Kommentar zum Hohenliede eine tripla sponsa zur Darstellung: eine sponsa generalis (Ecclesia), eine sponsa particularis (fidelis anima) und eine sponsa singularis (Maria). Vgl. auch Bernhard Schäfer, Das Hohelied, Münster 1876, S. 85–88. Malou, L'immaculée conception de la bienheureuse Vierge Marie. Bruxelles 1857, I, 297 ff. Feolo, La beatissima Vergine e il libro de' sacri Cantici, Napoli 1887.

[2]) „Ecclesia quoque et mater et virgo est . . . Maria corporaliter caput hujus corporis (sc. Ecclesiae) peperit: Ecclesia spiritualiter membra illius corporis parit. In utraque virginitas fecunditatem non impedit: in utraque fecunditas virginitatem non adimit" (S. Aug. de sanct. virg. c. 2.). Vgl. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen Augustin, S. 22 ff. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, S. 38.

[3]) Honorius von Augustodunum: „Gloriosa virgo Maria typum Ecclesiae gerit, quae virgo et mater existit, etiam mater praedicatur, qui Spiritu sancto fecundata, per eam quotidie filii Deo in baptismate generantur. Virgo etiam dicitur, quia integritatem fidei servans inviolabiliter, ab haeretica pravitate non corrumpitur. Ita

Thomas deutet diesen Gedanken in seiner theologischen Summa bei Behandlung des vierten Konvenienzgrundes für die Jungfräulichkeit Marias an und beruft sich dabei auf den heiligen Augustin. (S. Th. III. q. 28. a. 1. c. circa finem.)

Auf eine innere Beziehung Marias zur Kirche weist die Gnadenfülle der Gottesmutter hin. Das Verhältnis Christi zur Kirche geht aus der Gnadenüberfülle des Erlösers hervor. Maria besitzt keine gratia capitis, wohl aber eine solche Gnadenfülle, dass davon auch die Kirche einen Nutzen hat. Maria ist voll der Gnade (κεχαριτωμένη Luk. 1, 28). Zur Beurteilung der Gnadenfülle Marias nimmt der heilige Thomas drei Gesichtspunkte wahr. (S. Th. III. q. 27. a. 5.)

a) Je näher etwas einem Prinzipe steht, desto mehr empfängt es vom Wirken dieses Prinzips. Nun steht Maria unter allen Geschöpfen Christo, der als Gott auctoritative, als Mensch instrumentaliter Gnadenprinzip ist, als seine Mutter am nächsten. Folglich hat sie auch das höchste Mass von Gnade erhalten.

b) Die Gnadenfülle Marias gründet in ihrer Muttergotteswürde. Wenn Gott nämlich ein Geschöpf zur hohen Würde in der Heilsordnung auserwählt, dann gibt er demselben auch die entsprechende Befähigung. Nun ist Maria zur Mutter Gottes auserwählt worden. Deshalb wurde ihr auch die solch hoher Berufung geziemende Gnadenfülle verliehen.

c) Das dritte Prinzip, aus dem der Aquinate die hohe Gnadenfülle Marias herleitet, ist das Verhältnis Marias zum Menschengeschlechte, zur Kirche. „Beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima

---

Maria mater fuit Christum gignendo, virgo post partum clausa permanendo.“ (Sigillum B. M. V. M. P. L. 172, 499.) Alanus ab Insulis: „Virgo enim Maria similis est Ecclesiae Dei in pluribus. Sicut enim Ecclesia Dei mater est Christi in membris per gratiam, sic Virgo mater est Christi capitis per humanam naturam. Et sicut Ecclesia est sine macula et ruga, ita et Virgo gloriosa.“ (Elucidatio in Cantica Canticorum. M. P. L. 210, 60.) In mehr liturgischer Fassung verwertet diesen Gedanken Sikard von Cremona in seinem Mitrale lib. 9. cp. 10. M. P. L 213, 420).

auctori gratiae ita, quod eum, qui est plenus omni gratia, in se reciperet et eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret“ (S. Th. III. q. 27. a. 5. ad 1m).

Denselben Gedanken führt der Aquinate auch in seinem kleinen, aber inhaltstiefen Kommentar zum Ave Maria aus, wo er unter dem „voll der Gnade“ eine dreifache Gnadenfülle Marias versteht: eine Gnadenfülle der Seele nach (quantum ad animam), eine Gnadenfülle, welche von der Seele auf den Leib überströmt in der Empfängnis des Sohnes Gottes vom heiligen Geiste (quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus) und eine Gnadenfülle, welche auf alle Menschen überfliesst (quantum ad refusionem in omnes homines). Diese Gnadenfülle findet der heilige Thomas auch ausgedrückt in dem Namen Maria d. h. die in sich Erleuchtete, die zugleich andre, ja, die ganze Welt erleuchtet und deshalb der Sonne und dem Monde gleicht. Der englische Lehrer charakterisiert die Gnadenfülle Marias als eine plenitudo redundantiae, während er die Gnadenfülle Christi als plenitudo efficientiae et effluentiae und die Gnadenfülle des heiligen Stephanus (Ap. 6, 58) als plenitudo sufficientiae kennzeichnet.

Auch von den andern Scholastikern wird der Gnadenfülle Marias eine Hinordnung auf die erlöste Menschheit, ein Ueberströmen auf alle Menschen zugeeignet. So unterscheidet Albert d. Gr. eine plenitudo mentis, eine plenitudo ventris und eine plenitudo nostrae assumptionis in Maria und bemerkt in Bezug auf die letzte plenitudo: „effluit ex ea gratia in omnes“.[1]) Der heilige Bonaventura sagt von Maria, sie sei „plena gratia sufficiente, gratia praeeminente, gratia superabundante“.[2]) Die Scholastik spricht also der

---

[1]) Albertus M. in Lucam cp. 1. Opera omnia ed. Jammy, tom. X. pag. 31. Vgl. auch Gerhard Esser: „Die Gnadenfülle der allerseligsten Jungfrau Maria nach der Lehre des seligen Albert d. Gr., Linzer Quartalschrift 1881, S. 273 ff.

[2]) S. Bonaventura: Sermo IV. de nativitate B. Virginis Mariae. Opera omnia (Quaracchi), tom. IX. p. 713. An einer andern Stelle: „Maria fuit plena gratia sanctificante, fortificante, consummante, decorante, desponsante, fecundante, redundante.“ Sermo V. de annun-

Gnadenfülle Marias ein gewisses Ueberströmen auf alle Menschen zu, jedoch mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass Maria hierdurch keineswegs Urheberin der Gnade sei: „Sic enim B. Virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset.“ (S. Thom. in Joannem, cap. 1. lect. 10.)

Diese überreiche Gnadenfülle Marias und ihre Stellung zur Kirche gründet in der Beziehung Marias zu Christo, in ihrem Personalcharakter als Gottesmutter. „Maria ist die Mutter des Hauptes und darum die Mutter der Glieder; sie ist die Mutter des wahren Leibes Christi und darum auch des mystischen.“ [1])

Diese mystische Mutterschaft, bemerkt Scheeben,[2]) „baut sich eben auf auf dem wahrhaft mütterlichen Verhältnisse Marias zu Christo und dem wahrhaft organischen Verhältnisse, in welchem die Christen zu Christo als ihrem Haupte stehen, und führt sich in letzter Instanz darauf zurück, dass Maria als wahre Gottesbraut Sitz und Organ des göttlichen Gnadenlichtes ist.“

Diese allgemeinen Beziehungen zwischen Maria und der Kirche gewinnen konkrete Formen, wenn wir das Verhältnis, das Miteinwirken Marias zum Werden und zur Vollendung der Kirche uns vergegenwärtigen.

Der Beginn, das Werden der neutestamentlichen Kirche ist innigst mit Maria verknüpft. „Beata Virgo fuit confinium veteris et novae legis, sicut aurora diei et noctis“ S. Th. 1. II. q. 103. a. 3. ad 4m. Das geheimnisvolle matrimonium inter Christum et Ecclesiam begann sich zu vollziehen, als Maria bei der Verkündigung des Engels ihre Einwilligung gab im Namen des ganzen Menschenge-

tiatione B. M. V. Opera omnia IX, 678. — „Sed licet Virginis gratia in omnes possit redundare quantum ad gratiae impetrationem, non tamen per infusionem: et licet in omnes redundet quantum ad sufficientiam, non tamen in omnes quantum ad efficaciam, sed solum in eos, qui se reddunt idoneos ad suscipiendum.“ Ibid pag. 679.

[1]) Morgott, Mariologie des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg 1878, S. 52.

[2]) Scheeben, Dogmatik III, S 511.

schlechtes. „Quarto (congruum fuit B. Virgini annuntiari, quod esset Christum conceptura), ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem exspectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae.“ S. Th. III. q. 30. a. 1 c. Diese Einwilligung Marias war ein „actus singularis personae in multitudinis salutem redundans, immo totius humani generis“. III. Sent. dist. 3. q. 3. a. 2. sol. 2. Im Augenblick der Menschwerdung Jesu Christi beginnt das Werden der Kirche, des mystischen Christus. An allen Ereignissen des heiligsten Lebens Jesu, welche für das Werk der Erlösung so bedeutungsvoll sind, sehen wir Maria innigen Anteil nehmen. Die Heiligung des Vorläufers Christi, die Geburt des Welterlösers und seine Offenbarung an die Hirten (Berufung des Judentums) und an die Magier (Berufung des Heidentums), das Durchleuchten himmlischer Weisheit an dem zwölfjährigen Jesusknaben, das himmlische Idyll des Jugendlebens Jesu im Hause von Nazareth, all dies vollzog sich unter den Augen, unter der liebenden Mitwirkung Marias.[1]) Das erste Wunder Jesu auf der Hochzeit von Kana, ist, wie wir schon früher gesehen, von tiefer Bedeutung für die Kirche und zeigt uns deutlich Marias Stellung zur Kirche: „Mystice autem in nuptiis spiritualibus est mater Jesu, Virgo scilicet beata, sicut nuptiarum conciliatrix, quia per eius intercessionem conjungitur Christo per gratiam“ (S. Thom. in Joann., cp. 2. lect. 1.). Maria übt auf der Hochzeit zu Kana mit Pietät, Mitleid und Sorgfalt das Amt der Mittlerin aus, ein Vorbild ihrer Stellung zur mystischen Vereinigung zwischen Christo und dem Menschengeschlechte in der Kirche.[2])

Jesus Christus brachte sein Erlösungsopfer am Kreuze

---

[1]) Vgl. Alois Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift, Münster 1887, S. 214 ff.

[2]) Vgl. Schäfer a. a. O., S. 216 ff. Schäfer gibt S. 220 auch die Anschauungen der Väter wieder. — Schegg-Haneberg, Evangelium uach Johannes I, S. 220. Knabenbauer in Joannem, Parisiis 1898, pag. 115 sqq. Bourlier in der Revue Biblique 1897, pag. 405 bis 422. Odilo Rottmanner in der Tübinger Quartalschrift 1892 u. a. m.

dar und erbaute sich dorten in seinem Blute die Kirche. Maria stand unter dem Kreuze und nahm innigen Anteil an der Opfergesinnung, am Opferleiden und Opfertode Jesu Christi. Wenn der sterbende Erlöser die Worte spricht: Mulier, ecce filius tuus — ecce Mater tua (Joh. 19, 26. 27), so legt eine spätere Exegese diesen Worten auch die sinnvolle und tiefe Bedeutung unter, dass in Johannes die ganze Kirche Maria zur Mutter erhielt, dass also der Liebesjünger hier als Repräsentant der ganzen Kirche aufzufassen ist. Ich sage, eine spätere Exegese — denn bei den Vätern findet sich diese Auslegung nicht. Es hat diesen schönen Gedanken wohl zum erstenmal der gedankentiefe deutsche Mystiker Rupert von Deutz ausgesprochen.[1]) Maria war auch bei der Sendung des heiligen Geistes am Pfingsfeste, am Geburtstage der Kirche, anwesend[2]) und sie hat gewiss während ihres Erdenlebens der heranwachsenden und aufblühenden Kirche mütterliche Liebe und zarte Sorgfalt geschenkt.

Marias mütterliche Liebe zur Kirche erreicht ihre Höhe und Vollendung nach ihrer Aufnahme in den Himmel. Maria, die während ihres Erdenlebens so innigen Anteil an

[1]) Rupert von Deutz äussert sich also: „Quia in passione unigeniti omnium nostrum salutem beata Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est. Igitur quod de hoc discipulo dictum est ab eo (sc. Christo) . . . recte et de alio quolibet discipulorum, si praesens adesset, dici potuisset, nisi quia licet omnium, ut dictum est, mater sit, pulchrius huic ut virgo virgini commendari debuit.“ (In Joannem cp. 19. M. P. L. 169, 790.) In den Kommentaren des heiligen Thomas und des heiligen Bonaventura zu Johannes findet sich diese Auffassung nicht. Vgl. Schäfer a. a. O., S. 234 ff. Grimm, Leben Jesu, 7. Bd. (herausgegeben von Zahn), Regensburg 1899, S. 166 ff. Pölzl, Kurzgefasster Kommentar zu den vier heiligen Evangelien, 4. Bd., Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi, Graz 1892, S. 344. Scheeben, Dogmatik III, 617.

[2]) Ueber die Anwesenheit Marias bei der Geistesausgiessung bemerkt der heilige Thomas: „Inter alios, qui fuerunt de primitiva Ecclesia, in die Pentecostes etiam beatae Virgini visibilis missio Spiritus sancti facta est. Sed quamvis singularem plenitudinem gratiae consecuta sit, tamen non fuit ad ipsam facta missio visibilis specialis: quia non ordinabatur gratia sua ad plantationem Ecclesiae per modum doctrinae et administrationis sacramentorum, sicut per apostolos factum est.“ I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. ad 4m.

der objektiven Erlösung genommen, wird nunmehr in ihrer Himmelsherrlichkeit der subjektiven Erlösung in der Kirche, dem mystischen Christus grösste Liebe und Teilnahme entgegenbringen.[1]) Marias Liebe zur Kirche zeigt sich vor allem in ihrer Fürbitte für die Kirche. Von der Bedeutung und Kraft dieser Fürbitte, dieser interpellatio maternalis war schon das christliche Altertum überzeugt, wie die Darstellung Marias als Orante bekundet.[2]) Diese Fürbitte Marias hat auch in den Werken der Väter und Theologen ihre Verteidigung und Begründung und in der kirchlichen Liturgie und im christlichen Leben ihre religiöse und praktische Aussprache gefunden. Ueber die Universalität[3]) dieser Fürbitte Marias und der hierdurch gegebenen Anteilnahme Marias an der Austeilung der Gnade äussert sich der heilige Thomas in seiner Erklärung zum Ave Maria: „Es ist etwas Grosses an einem Heiligen, wenn er so viel Gnade besitzt, dass sie zum Heile vieler Menschen hinreicht; wenn aber ein Heiliger so viele Gnade besitzen würde, dass dieselbe zum Heile aller Menschen der Welt hinreichen würde, so wäre das das Grösste. Das ist bei Christo und bei Maria der Fall. Denn in jeder Gefahr kannst du Rettung von der glorreichen Jungfrau erlangen. Bei Ausübung jeder Tugend kannst du auf ihre Hilfe rechnen."

Marias Fürbitte für die Kirche bezieht sich besonders

---

[1]) Ueber die himmlische Heilstätigkeit Marias handelt ausführlich Scheeben a. a. O., S. 619—629.

[2]) Ueber die Darstellung Marias als Orante handeln Kraus, Roma sott., S. 301, 315 und 338. Wilpert, Ein Cyklus christologischer Gemälde, Freiburg 1891, S. 30—49. Derselbe in der römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengesch. 1900, S. 309—315. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau u. Gottesgebärerin auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg 1887, S. 170—196. Viktor Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895, S. 358 und 360.

[3]) Ueber die Universalität der himmlischen Mittlerschaft Marias und die hierüber entstandenen Kontroversen siehe Scheeben a. a. O., S. 625 ff. und Meffert, Der heilige Alfons von Ligouri (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von Erhard-Kirsch, 2. Bd., 3. Heft), Mainz 1901, S. 225 ff.

auch auf die Bewahrung des Glaubens, weshalb die Kirche seit Jahrhunderten sie dankbar preist.

Maria war selbst hehres Vorbild der Glaubensstärke in schwerer Leidensstunde. „Es ist unzweifelhaft zu glauben," bemerkt der heilige Bonaventura, „dass die seligste Jungfrau immer feststand. Daher fand der Glaube in ihr ein festes Fundament. Als die Jünger nicht glaubten und zweifelten, da war Maria es, in der der Glaube der Kirche fest und unerschütterlich zurückblieb. Deswegen weiht die ganze Kirche den Samstag ihr." [1])

Maria hat auch zu allen Zeiten einen grossen ethischen Einfluss auf das kirchliche Leben ausgeübt und zu herrlichem Tugendleben begeistert. Das katholische Ordensleben hat in Maria das Vorbild der evangelischen Räte gesehen. „Sicut gratiae plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua ejus inchoatio praecessit in matre: ita etiam observatio consiliorum, quae per gratiam Dei fit, perfecte quidem incepit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre ejus (S. Th. III. q. 28. a. 4. ad 2m; cfr. IV. Sent. dist. 30. q. 2. a. 1. ad 2m). Maria nimmt also eine bedeutungsvolle Stellung im kirchlichen Leben ein. Sie wird deswegen von vielen Theologen, namentlich vom heiligen Bernhardin von Siena collum corporis mystici genannt. [2]) Diese Liebe Marias zur Kirche wurde von der letzteren stets mit treuer Gegenliebe erwidert. Die Muttergottesverehrung in der katholischen Kirche gründet sich nicht auf inhaltloses Fühlen, sondern hat eine eminent dogmatische Grundlage, die Beziehung Marias zu Christo. Es ist eine Verkennung von Tatsachen, wenn Harnack schreibt: [3])

---

[1]) S. Bonav. in III. Sent. dist. 3. p. 1. a. 2. q. 3., cfr. Durandus IV. Rational. div. off. c. 1.

[2]) „Quia caput Ecclesiae non solum dicit perfectionem et excessum, sed etiam dicit influxum meritorium de condigno, quem B. Virgo in Ecclesiae membra non habuit; ideo non caput, sed collum Ecclesiae dicitur, quia est conjunctior Christo capiti." Godoy, in S. Th. III. tom. 2. tract. 6. disp. 29. § ult. Vgl. Scheeben a. a. O., S. 512. Schell, Dogmatik III, 1, S. 88.

[3]) Harnack, Dogmengeschichte [3], Freiburg 1897, III. Bd. S. 584, Anm. 2.

„Die Geschichte der Marienverehrung ist durchgängig eine Geschichte, in der die superstitiöse Gemeinde und die Mönchsreligion aus ihren dunkeln Gründen nach oben wirkt, und die Theologie, welche sich zögernd unterwarf, bestimmt hat.“ Sehr schön zeichnet der heilige Bonaventura das Wesen der Marienverehrung: „Verba fidem exprimentia debent esse ab errore longinqua et devotioni approximantia, maxime illa, in quibus est sermo de Virgine Maria. Ipsa enim cunctas haereses interemit in universo mundo, Veritatem ex seipsa concipiendo et pariendo; ipsa enim reconciliationem toti generi humano promeruit; et ideo erga eam ardere debet omnis Christianorum devotio (III. Sent. dist. 4. a. 3. q. 3.). Derselbe Heilige findet in der Marienverehrung eine Wirkung des heiligen Geistes, des der Kirche immanenten Wesensprinzipes: „Et ideo mirandum non est, si Spiritus sanctus inhabitans in cordibus fidelium devotionem ipsorum magis erga Virginem inflammat quam erga alios Sanctos et Sanctas.“ (III. Sent. dist. 3. p. 1. a. 1. q. 1.)

Auch die übrigen Glieder der triumphierenden Kirche, wie aus der Gemeinschaft der Heiligen es sich erklärt, neben innigen Anteil an den Geschicken der streitenden Kirche, des Reiches Gottes auf Erden. Sie sind ja die verklärten Glieder des geistlichen Leibes Christi. Da wir aber hauptsächlich eine Darstellung der Lehre des heiligen Thomas von der Kirche als Gottes Werk in ihrem Wesen und Leben ins Auge gefasst haben und deshalb vornehmlich von den göttlichen Seins- und Lebensprinzipien zu handeln haben, so gehört eine Erörterung über das Verhältnis der Engel und Heiligen zur Kirche nicht in den Rahmen unsrer Abhandlung. Es ist deshalb auch über das Verhältnis Marias zur Kirche eine mehr skizzenhafte Darlegung ge boten worden.

Gott lebt und wirkt in der Kirche. Göttliche Prinzipien haben die Kirche ins Dasein gerufen und ausgestattet, göttliche Prinzipien sind die Triebkraft übernatürlicher Lebensentfaltung in der Kirche. Dieses Walten und Wirken Gottes im Innern der Kirche verleiht derselben eine erhabene Schönheit. Wie alle Werke Gottes schön sind, so ist auch

die Kirche als übernatürliches Werk Gottes in hohem Masse schön, ein Abglanz der unendlichen Schönheit Gottes selbst. Der heilige Thomas, der den Schönheitsbegriff unter allen Scholastikern am tiefsten entwickelt hat,[1]) zeichnet auch diese Schönheit, welche sowohl aus dem inneren Gnadenleben wie auch aus der äusseren Organisation der Kirche hervorleuchtet. Die hauptsächlichste Schönheit der Kirche findet sich in ihrem inneren Leben: „Decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit" IV. Sent. dist. 15. q. 3. a. 1. sol. ad $1^m$. Die Gnade, welche von Christo, dem Haupte, dem Ideal der Schönheit, sich auf die Kirche ergiesst, verschönt das innere Leben der Kirche. „Gratia divina pulchrificat sicut lux" (S. Thom. in psalm. 25.). „Die heiligmachende Gnade besitzt (ex parte subiecti) der eine in niederem, der andre in höherem Grade . . . Die erste Ursache dieser Gnadenverschiedenheit ist Gott, der in verschiedenem Masse seine Gnadengeschenke austeilt, auf dass aus verschiedenen Graden der Gnade die Schönheit und Vollkommenheit der Kirche erstehe, gradeso wie er auch in der natürlichen Ordnung durch die verschiedenen Rangstufen der Dinge die Vollkommenheit des Universums bezweckt. Deswegen fügt der Apostel (Ephes. 4, 12) nach den Worten: „Einem jeden ist Gnade verliehen nach dem Masse, wie Christus sie gegeben hat" und nach Aufzählung der verschiedenen Gnadengaben die Bemerkung bei: „Für die Vervollkommnung der Heiligen, für die Erbauung des Leibes Christi"." (S. Th. 1. II. q. 112. a. 4.)

Auch die äussere Organisation der Kirche, die Ver-

---

[1]) Ueber die Lehre des heiligen Thomas vom Schönen handeln: Vallet, L'idee du beau dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin [2], Paris 1887. Molsdorf, Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung des Thomas von Aquino, Jena 1891. Valensise, Dell' Estetica secondo i principii dell' Angelico Dottore S. Tommaso, Roma 1903, parte terza del Bello. Krug, De pulchritudine divina, Freiburgiis 1902. Alb. Jansen de pulchro in der Zeitschrift „Divus Thomas", vol. IV. 151 sqq. u. a. m. Sehr gründlich hat unter den Scholastikern auch Ulrich von Strassburg die Lehre vom Schönen auseinandergesetzt in seiner theolog. Summa, lib. II. tract. 3. cp. 4. (Cod. Vatic. Lat. 1311. fol. 10.).

schiedenheit kirchlicher Aemter und Stände trägt zur Schönheit des Reiches Gottes auf Erden bei: „Die Verschiedenheit der Stände und Berufe in der Kirche hat einen dreifachen Zweck. Fürs erste gereicht dieselbe zur Vollkommenheit der Kirche selbst. Wie im Bereiche der natürlichen Ordnung die Vollkommenheit, die in Gott einfach und einheitlich erscheint, im geschöpflichen All nur verschiedenfach und zerteilt sich darlegt; in derselben Weise ergiesst sich die Gnadenfülle, die in Christo als dem Haupte geeint ist, in verschiedenem Masse auf die einzelnen Glieder, damit der Leib der Kirche vollkommen sei (Ephes. 4, 11). — Fürs zweite gründet diese Verschiedenheit darin, dass die verschiedenartigen Tätigkeiten in der Kirche leichter und geordneter vollzogen werden können, wenn verschiedene Stände damit betraut werden (Röm. 12, 4). — Der dritte Grund ist die Würde und Schönheit der Kirche, welche in einer gewissen Ordnung besteht“ S. Th. 2. II. q. 183. a. 2 c. (vgl. Suppl. q. 34. a. 1.). Die Kirche ist schön als die Braut Jesu Christi, als das Werk Gottes, der da ist: „Summa et prima pulchritudo, a qua emanat natura pulchritudinis in omnibus pulchris, quae est forma pulchrorum“ (S. Thomas: bono et pulchro. Comment. in Dionys. de divinis nominibus, cp. 4. lect. 5.). Ihre vollendete glorreiche Schönheit aber wird die Kirche am Ende der Zeiten, da sie in die himmlische Kirche übergeht, erlangen. „Ecce Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae.“[1]) (S. Th. III. q. 8a. a. 3. ad 2m.)

---

[1]) Ueber die Schönheit der Kirche handeln von älteren Autoren Augustinus Triumphus, Summa De potestate ecclesiastica, q. 61. a. 4. arg. 3. Bañez, Comment. in S. Th. 2. II. q. 1. a. 10, ed. Duaci 1615 (pag. 47 sqq.). Godoy, in S. Th. III. tom. 2. tract. 6. disp. 29. § 3. Auch bei der Erklärung des Psalmes 44 wurde von den älteren Autoren die Schönheit der Kirche geschildert (so von Albert d. Gr., Thomas von Aquin u. a.).

# Namenverzeichnis.

## A.



## B.

## C.



## D.



## E.

## F.



## G.



## H.

## J.



## K.



## L.

## M.



## N.



## O.



## P.

## Q.



## R.



## S.

## T.



## U.

## V.



## W.



## X.



## Y.



## Z.

Druck der Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz Regensburg.

